

Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji

Leon Cyboran. Filozofia jogi. Próba nowej interpretacji, PWN, Warszawa 1973. Zamieszczone również jako posłowie w:
Leon Cyboran. Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdżalemu i Jogabhaszja czyli komentarz do Jogasutr przypisywany Wjasie, PWN, Warszawa 1986, str. 300-371.

PRZEDMOWA

Filozofia indyjska jest dziedziną, mimo datujących się od dawna badań prowadzonych w tym zakresie, jeszcze słabo zbadaną, zarówno pod względem treści poszczególnych traktatów, jak też ich chronologii i związków historycznych. Podstawowe teksty systemów indyjskich są zazwyczaj pisane językiem niezwykle lakonicznym, kondensującym bardzo bogatą treść filozoficzną. Powstały przeto liczne do nich komentarze oraz obszerne komentarze do komentarzy. Typową wadą wielu [ale nie wszystkich] dzieł z filozofii indyjskiej jest opracowywanie danych traktatów na podstawie wtórnych materiałów – poglądów ich komentatorów – a co gorsza, mieszanie nieraz poglądów różnych i czasowo odległych od siebie autorów przy analizie czy opisie danego systemu lub poszczególnych jego zagadnień. Zachodzi zatem potrzeba, żeby osobno badać teksty podstawowe, a osobno filozofię komentatorów czy przedstawicieli późniejszych szkół. Należy się zawsze więcej liczyć z historią pojęć i poglądów poprzedzającą badany traktat, niż z góry ulegać sugestii późniejszych komentatorów i korzystać bezkrytycznie z gotowych ich objaśnień. Ze względu na bogactwo treści poszczególnych

traktatów wymagane jest również gruntowne badanie i opracowywanie pojedynczych filozoficznie ważnych problemów. Dopiero po dokonaniu takiej rzetelnej pracy będzie można w przyszłości ustalić pewniejsze związki historyczne i dokonać syntezy rozwoju indyjskiej myśli filozoficznej.

Do przedstawionych tu badań nad filozofią jogi wybrałem „Jogasutry", najstarszy traktat systemu jogi, który od czasów starożytnych aż po dzień dzisiejszy jest w Indiach bardzo ceniony i intryguje swoją treścią.

Według powszechnej opinii specjalistów „Jogasutry" mają opierać swoją filozofię na systemie sankhji. Z tej przyczyny, a także ze względu na dominowanie w „Jogasutrach" strony praktycznej – trzeba bowiem wiedzieć, że wykład ontologii i gnoseologii jest tu ściśle powiązany z praktyką przekształcania świadomości – niektórzy historycy filozofii stosunkowo mało uwagi poświęcają temu systemowi. A przecież cechą charakterystyczną filozofii indyjskiej jest cel praktyczny i drogą do tego celu jest właśnie przekształcanie świadomości. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że kto nie rozumie jogi, ten nie rozumie filozofii indyjskiej. Nie bez racji byłoby też postawienie pytania, co na co więcej wpłynęło: czy inne systemy na filozofię jogi, czy joga na poglądy większości systemów indyjskich? System jogi w formie „Jogasutr" jest przypuszczalnie tworem stosunkowo późnym w porównaniu zbardzo starożytnymi szkołami praktycznej jogi [choć sama nazwa jogi początkowo nie musiała być używana], ale nie bez podstaw jest też przypuszczenie, że owe bardzo stare szkoły miały już pewne uogólnienia teoretyczne i od dawien dawna były najcenniejszym źródłem dla myśli filozoficznej Indii. „Jogasutry" zapewne też niejeden szczegół zapożyczyły z kolei od innych systemów i wyraźnie widać, że nie tylko od sankhji, o ile w ogóle korzystały zewzorów sankhji. Istotne podstawy filozofii jogi znajdujemy bowiem w upaniszadach, gdy jeszcze o sankhji w ogóle nie było mowy, ale nawet te upaniszady, które się uważa za zapoczątkowujące sankhję, mają filozofię bliższą „Jogasutrom" niż traktatom klasycznej sankhji. W wielu opracowaniach naukowych szczególnie może razić nader mechaniczne podstawianie naczelnych pojęć i poglądów klasycznej sankhji, której najstarszy tekst nam dostępny jest w świetle dotychczasowych wyników badań najprawdopodobniej młodszy od „Jogasutr".

W tej pracy postawiłem sobie za główne zadanie rozważenie problemu, czy „Jogasutry" faktycznie przyjmują, że purusza, („ja", podmiot) jest liczny, jak to powszechnie głoszą specjaliści od historii filozofii indyjskiej.

Pracę podzieliłem na dwie części. W pierwszej części objaśniam, co to jest joga, umiejscawiam „Jogasutry" historycznie, zajmuję się, stroną tekstograficzną,

przedstawiam trudności, związane z badaniem i. opisem treści „Jogasutr", oraz ustalam metodę badania. W drugiej części zajmuję się problematyką filozoficzną, układając w ten sposób jej treść (rozdziały i podrozdziały), żeby czytelnika stopniowo zbliżyć i wprowadzić w główne zagadnienie. Przy sposobności daję nowe ujęcie wielu zagadnień, z których nie wszystkie szczegółowo uzasadniam, ażeby się nie rozpraszać, ale dotyczy to przeważnie problemów pomocniczych, przedstawionych, w celu zbliżenia czytelnika do głównego problemu.

Chociaż praca ma charakter specjalistyczny, starałem się ją pisać tak, ażeby była zrozumiała dla historyków filozofii okcydentalnej, nawet gdyby nie znali filozofii indyjskiej. Unikam wmiarę możności zbyt syntetycznych terminów filozofii nowoczesnej, ażeby wykluczyć nieścisłości lub wprowadzenie w błąd.

Może czytelników rozczarować, że nie ma tu praktycznej strony jogi, ale ograniczyłem treść jedynie do tego, co było konieczne do rozwiązania głównego problemu filozoficznego.

Chciałbym, tu zasygnalizować, że pracuję nad przygotowaniem do druku przekładu „Jogasutr" wraz z komentarzem „Jogabhaszja" i licznymi objaśnieniami do tego ostatniego.

Książka niniejsza powstała na podstawie mojej pracy doktorskiej pt. „Purusza – byt podmiotowy w «Jogasutrach» (Próba nowej interpretacji systemu jogi)". W związku z tym pragnę złożyć podziękowanie promotorowi, prof. Tanowi Legowiczowi, recenzentom prof. Eugeniuszowi Słuszkiewiczowi, mojemu wieloletniemu nauczycielowi sanskrytu, i doc. Ludwikowi Skurzakowi, który przed laty natchnął mnie do zajęcia się naukowo filozofią indyjską, oraz recenzentce Wydawnictwa, doc. Iji Lazari-Pawłowskiej.

Leon Cyboran

CZĘŚĆ WSTĘPNA

1. „JOGASUTRY" – NAJSTARSZY TRAKTAT JOGI

Termin „joga" jest wieloznaczny. Warto przeto na wstępie ustalić, co on znaczy oraz co oznacza – podać podstawowe znaczenia językowe oraz zestawić i pokrótce opisać wszelkie desygnaty terminu.

Co znaczy „joga"?

Podstawowe znaczenia wyrazu „joga" w zwykłym użyciu, wyjściowe dla terminu filozoficznego, można podzielić na dwie grupy:
a) nałożenie jarzma [wołom], [u]jarzmienie, okiełznanie [rumaków], jarzmo;
b) zaprzęganie [koni, wozu], [przy]wiązanie, połączenie [się].

Odpowiednio do powyższych mamy dwie podstawowe grupy znaczeniowe terminu filozoficznego „joga":
a) ujarzmianie i ujarzmienie;
b) łączenie [się] i połączenie [się][1].

Co „joga" oznacza?

1. W religiach i w filozofii indyjskiej termin „joga" często oznacza osiągnięcie stopnia doskonałości duchowej w postaci wyższego stanu świadomości, najwyższej formy świadomości lub jakiegoś [jeszcze wyższego] stanu ponadświadomościowego. „Joga" może oznaczać osiągnięcie (dojście do, urzeczywistnienie) któregoś z wyżej wymienionych stanów lub sam ów stan[2]. Inaczej jedno i drugie określa się terminami: samadhi, kajwalja, moksza, nirwana[3]. Tego, który taki stan osiągnął, nazywa się joginem[4]. Odpowiednio do znaczeń (a) i (b), zależnie od założeń filozoficznych, „joga" oznacza:
a) ujarzmienie zjawisk świadomościowych,
b) połączenie się duszy indywidualnej z Bogiem osobowym lub ponadosobowym absolutom.
W jodze jako systemie filozoficznym termin „joga" oznacza właśnie ujarzmienie zjawisk świadomościowych. Jaki jest charakter i stopnie tego ujarzmienia, omówię w części problemowej tej pracy.

2. „Joga" oznacza również wszelką, praktykę duchową, wszelką formę doskonalenia się duchowego czy tzw. wewnętrznego, wszelką praktykę zmierzającą do urzeczywistnienia ideałów doskonałości, jakie stawiają sobie za cel rozmaite systemy filozoficzne i religie indyjskie. Oznacza zatem praktykę zmierzającą do celu podanego w punkcie 1. Jest to najbardziej rozpowszechnione rozumienie jogi w Indiach, od czasów starożytnych aż do chwili obecnej. Niemal każdy system filozoficzny i wszystkie religie indyjskie mają swoją jogę jako tego rodzaju praktykę. Inna nazwa dla tej praktyki – to „sadhana"[5], W tym wypadku również odpowiednio do znaczeń (a) i (b) „joga" oznacza: ujarzmianie zjawisk świadomościowych, łączenie się z Bogiem osobowym lub ponadosobowym absolutem.

3. „Joga" oznacza też sposób czy metodę stosowaną w praktyce podanej w p. 2 dla celu w p. 1. W samych znaczeniach (a) i (b) tkwi już metoda bezpośrednia:

a) ujarzmianie czy ujarzmienie,
b) łączenie [się] czy połączenie [się].
Ale termin „joga” oznacza również i pośrednie (pomocnicze) metody, które mogą przybliżyć cel.

4. Gdy metoda jest ujęta w formę sądów, wyrażonych w twierdzeniach, to mamy jakiś dział wiedzy, rodzaj nauki stosowanej. Termin „joga” oznacza również naukę o metodzie z p. 3, o praktyce z p. 2 i o celu w p. 1. Wszystkie religie indyjskie i niemal wszystkie systemy filozoficzne mają dział takiej jogi.

5. Wreszcie nazwą „jogi” oznacza się odrębny system filozoficzny, jeden z licznych systemów indyjskich[6].

Joga jako system filozoficzny

Joga należy do sześciu bramińskich klasycznych systemów filozoficznych[7]. Określa się ją też mianem yoga-darśana[8], czyli „filozofia jogi”, „system filozoficzny jogi”. Często się mówi: „joga klasyczna”, „klasyczny system jogi”.

Najstarszym i podstawowym, przynajmniej z zachowanych i dostępnych nam, traktatem jogi są „Jogasutry”[9]. Wszystkie inne teksty zaliczane do tego systemu są jedynie komentarzami do „Jogasutr” lub komentarzami do najstarszego ich komentarza.

Co to są sutry?

W starożytności wszelką wiedzę bramińską kondensowano w formie tzw. sutr[10].

Etymologicznie „sutra” znaczy „nić”, „sznur” [wiążący luźne kartki], stąd później „reguła,”, „zbiór reguł”; niektórzy tłumaczą przez „aforyzm”. Ale, moim zdaniem, te nazwy nie oddają dokładnie sensu „sutry”[11].

Sutra jest zwięzłą, niczym telegraficzną formą wyrażania myśli. Jest to pojedyncze zwięzłe wyrażenie (lakoniczne zdanie lub nierzadko część zdania) traktatu kondensującego jakąkolwiek wiedzę bramińską, bądź też cały traktat złożony z tego rodzaju wyrażeń.

„Jogasutry”

„Jogasutry” są tekstem złożonym ze 195 takich sutr[12]. Podzielone są na cztery

księgi czy rozdziały (pāda), które mają swoje tradycyjne nazwy, choć, być może, nadane później, jak też sam tytuł traktatu[13]:
– Księga pierwsza: o samadhi, czyli skupieniu (*samādhi-pāda*)
– Księga druga: o sadhanie, czyli drodze dojścia [do jogi] (*sādhana-pāda*)
– Księga trzecia: o wibhuti, czyli nadludzkich (jogicznych) mocach (*vibhūti-pāda*)
– Księga czwarta: o kajawalji, czyli absolutnej wolności (jedyności, *kaivalya-pāda*)

2. AUTORSTWO I DATOWANIE „JOGASUTR"[14]

Autorstwo
Autorstwo „Jogasutr" tradycja indyjska przypisuje Patańdzialemu (Patañjali).
Z nazwiskiem Patańdzialego są związane trzy dzieła z różnych dziedzin:
1) „Mahā-bhāṣya" – komentarz do gramatyki Paniniego,
2) „ Jogasutry",
3) „Pātañjala-tantra" – traktat medyczny.

Najstarszą wzmiankę o potrójnej działalności Patańdzialego znajdujemy w piątej zwrotce wstępu do komentarza króla Bhodzi[15]. Autor samego wstępu nie jest znany. Podaje, że Bhodzia napisał dzieła z zakresu gramatyki, jogi i medycyny, przez co podobnie jak Patańdziali usunął zanieczyszczenia mowy, duszy i ciała. Ta wzmianka może pochodzić z czasów nie wcześniejszych niż XI w. n.e., a zatem musi być późniejsza mniej więcej o jedno tysiąclecie od „Jogasutr". Szczególnie ważne byłoby ustalenie, czy autor „Jogasutr" jest identyczny z Patańdzialim gramatykiem (II lub może I w. p.n.e.[16]]. Umożliwiłoby to określenie daty tekstu, a także uzasadnienie interpretacji niektórych trudniejszych do zrozumienia sutr odpowiednimi poglądami Patańdzialego gramatyka. Powstaje zatem problem, czy naprawdę był jeden Patańdziali, czy było ich więcej, bądź też czy nie przylepiono później etykiety Patańdzialego do „Jogasutr".

Za identycznością obu Patańdzialich opowiada się Liebich i Garbe. Dasgupta przypisuje Patańdzialemu gramatykowi autorstwo tylko pierwszych trzech ksiąg „Jogasutr". Znajduje bowiem liczne podobieństwa między nimi a „Mahabhaszją". Podobnie się nawet zaczynają: atha śabdānuśāsanam (I nauka o wyrazach), atha yogānuśāsanam (Inauka o jodze). Czwartą księgę uważa za dodaną później. Hauer utrzymuje, że Patańdziali gramatyk napisał tylko część zw. yogāṅga (Js. 2.28 – 3.55).

Przeciw identyczności występuje Woods, wykazując różne rozumienie „substancji" (dravya) u obu autorów. [Dasgupta odrzuca pogląd Woodsa,

uznając tę różnicę za pozorną.] Identyczność odrzuca również Jacobi. Na podstawie porównania słownictwa obu dzieł stwierdza, że w „Mahabhaszji” nie ma wielu terminów, które są w „Jogasutrach”. [Janacek przy pomocy metody statystycznej obala pogląd Jacobiego.] Keith wyklucza możliwość identyczności. Przyjmuje odmiennie niż Dasgupta, że czwarta księga jest tego samego autora, co poprzednie trzy. W czwartej księdze widzi [podobnie, jak Jacobi] wyraźne ślady polemiki antybuddyjskiej, przeciw teorii zw. vijñāna-vāda z V w. n. e. Wraz z Hauerem ustala, że była to polemika z nauką Asangi i Wasubandhu. [Ale znów Dasgupta i Prasad wypowiadają się w tej sprawie – chodzi tu o Js. 4.16 – że ta polemika mogła być równie dobrze skierowana przeciw jakiejś wcześniejszej szkole idealistycznej; pogląd podobny do widźnianawady znajdujemy już w aranjace „Aitareya”. Prasad ma jeszcze inny argument, a mianowicie, że Js. 4.16 mógł wstawić Wjasa dla polemiki z buddystami i dlatego inni komentatorzy, poczynając od Bhodzi, eliminują ją ze swoich tekstów.].

Złożoność czy jednolitość tekstu?

Deussen trzy pierwsze księgi rozbija na cztery teksty, a czwartą traktuje jako zbiór przypisów, który też dzieli, na cztery warstwy. Nie rozstrzyga jednak, czy należały one do różnych szkół jogicznych, czy też nie. Natomiast wyraża przekonanie, że wszystkie mają zasadniczy światopogląd, wspólny, zbliżony do nauki starszych upaniszad. Hauer dzieli całość na pięć różnych tekstów, z których każdy należał do odrębnej szkoły jogi, mającej swoją niezależną terminologię. Jacobi część zw. yogāṅga (2.28 – 3.55) uznaje za tekst klasycznej jogi – model dla innych tekstów. Dasgupta czwartą księgę uważa za dodaną później, mianowicie przez Wjasę. Z najnowszych badaczy Frauwallner przyjmuje złożoność – kilka przeciwstawnych sobie tekstów, z których część miałaby zachować oryginalną formę doktryny.

Janaček konkluduje, że problem w dalszym ciągu jest nie rozstrzygnięty i wymaga dalszych badań, które by ustaliły:
1) czy tekst ma być rozumiany jako złożona całość, czy zbiór różnych tekstów?
2) czy „Jogasutry” i „Mahabhaszję” napisał jeden, czy dwu różnych autorów?

Na podstawie dotychczasowych wyników badań trudno jest rozstrzygnąć, czy Patańdziali był twórcą, czy przekazicielem [jak nawet sugeruje Waciaspati[17]], czy też kompilatorem, jogi jako systemu filozoficznego w postaci „Jogasutr”, Nie jest nawet pewne, czy autor nazywał się właśnie Patańdziali.

Jeśli nawet tekst się składa z różnych części, pochodzących z rozmaitych szkół, od różnych autorów, to ktoś dokonał kompilacji, tylko nie wiemy, czy nieco

mechanicznie, czy świadomie. Jeśli świadomie, to w jakim stopniu zdawał sobie sprawę z zawartych w nich problemów filozoficznych?

Jest też możliwe, że te czy inne sutry mógł ktoś dodać z takich czy innych względów. Pobożny bhakta (czciciel Boga osobowego) mógł wpleść sutry o Iśwarze. Ktoś ascetycznie usposobiony mógł dodać jamy (zasady moralne) i nijamy (praktyki ascetyczno-mistyczne) do pierwotnie sześciostopniowej jogangi. Ktoś inny mógł wstawić sutrę dla polemiki z buddystami.

Rozumienie licznych terminów i interpretację wielu sutr można nagiąć w tym lub innym kierunku i otrzymać teksty o sprzecznej treści albo jednolitość traktatu.

Nie udało mi się znaleźć jakiejś pewnej przesłanki, która by wskazywała na niejednolitość tekstu, zatem pozostaję wdalszym ciągu przy roboczym założeniu, że tekst „Jogasutr" nie ma treści wewnętrznie sprzecznej. Jeśli się to założenie w świetle badań w przyszłości okaże błędne, to moje badania będą dotyczyły filozofii kompilatora tekstu – filozofii, która mimo wszystko przez dwa tysiąclecia wywiera swój wpływ w Indiach, a dziś wzmożoną fala oddziałuje poza Indiami.

Datowanie

Jeśliby się udało udowodnić, że autor „Jogasutr" jest identyczny z Patańdzialim gramatykiem, to data powstania tekstu przypadłaby na II lub może I w. p.n.e. Woods umieszcza datę między 300 – 500 r. n.e. Jacobi i Keith uważają, że „Jogasutry" nie powstały wcześniej niż w V w. n.e., Dasgupta – nie wcześniej niż w r. 147 p.n.e., Radhakrishnan – nie później niż w III w. n.e. Glasenapp przyjmuje dwojaką możliwość: II w. p.n.e. albo IV–V w. n.e.

Rozbieżność w datowaniu wynosi zatem aż siedem wieków. [Samo zjawisko rozbieżności nie jest rzadkie przy ustalaniu dat tekstów sanskryckich, choć skala bywa na ogół mniejsza.]

Problem datowania „Jogasutr" pozostaje nadal otwarty do badań.

BIBLIOGRAFIA

Dasgupta S.: „A History of Indian Philosophy", vol. I, Cambridge 1951, s. 212, 229–33.

Deussen P.: „Allgemeine Greschichte der Płiilosophie", I Band, III Abt., Leipzig

1914, s. 509–10.

Eliade M.: „Le Yoga – Immortalité et Liberté”, Paris 1954; przekład niem.: „Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit”, Zűrich. 1960, s. 377–9; przekład ang.: „Yoga – Immortality and Freedom”, London 1958, s. 370–72.

Franwallner E.: „Geschichte der indischen Philosophie”, I Band, Salzburg 1953, s. 427, 437, 439.

Garbe R: „Sāṁkhya und Yoga. Grundriss der indoeuropäischen Sprache”, III Band, 4 Heft, Strassburg 1896, s. 36.

Glasenapp H. v.: „Die Philosophie der Inder”, 2 Aufl, Stuttgart 1958, s. 221.

Hauer H. v.: „Der Yoga als Heilweg”, Stuttgart 1932, s. 95, 98–9; „Das 4. Buch. des Yogasūtra, ein Beitrag zu seiner Erklärung und Zeitbeatimmung. Studia Indo-Iranica”, Leipzig 1931, s. 122–33.

Jacobi II.; „Űber das Alter der Yogaśāstra”, „Zeitschrift der dentschen morgenlätidischen Gresellschaft”. VIII, Leipzig 1931, s. 80–8.

Janaček A.: „Two Texts of Patañjali and a Statistical Comparison of Their Vocabularies”, „Archiv Orientální”, 26/1, Praha 1958.

Keith A. B.: „The Sāṁkhya-System”, 2Ed., Calcutta 1924, s. 65 i n.; „Some Problems of Indian Philosophy”, „Indian Historical Quarterly”, vol. 8, Calcutta 1932, s. 425–44.

Prasad J.: „The Date of Yogasūtras”, „Journal of the Royal Asiatic Society”, London 1930, s. 365–75.

Radhakrishnan S.: „Indian Philosophy”, London 1957; przekład polski: „Filozofia indyjska”, Warszawa 1960, t. II, s. 291–2.

Woods J. H.: „The Yoga System of Patañjali”, Harvard Oriental Series, vol. 17, Cambridge (Mass.) 1914, s. XIII–XIX.

3. STOSUNEK „JOGASUTR” DO SANKHJI

Tradycja indyjska i historycy filozofii indyjskiej łączą sankhję i jogę w jedną parę na podstawie związków historycznych i treściowych. Panuje powszechna opinia

wśród specjalistów, że joga opiera swoją filozofię na systemie sankhji. Tak na przykład jeden, z późniejszych badaczy, Radhakrishnan, pisze:

„Patańdziali usystematyzował pojęcia jogi i wyłożył je, opierając się na metafizyce sankhji, którą przejął z drobnymi zmianami”[18].

Frauwallner utrzymuje, że wewnątrz sankhji powstały dwa różne kierunki: obok szkoły filozoficznej, której droga polegała na logiczno-teoretycznym poznaniu, powstała druga – droga jogi. Joga Patańdzialego jest według niego ową stara szkołą systemów sankhji[19].

Dasgupta zajmuje ostrożniejsze stanowisko, Na podstawie wielkiego pokrewieństwa strony teoretycznej sankhji i jogi twierdzi, że można je uważać za dwie różne modyfikacje wspólnego systemu myślowego. Ale następnie dodaje: „pozwolę sobie przeto często objaśniać jogę przez odwoływanie się do idei sankhji”[20], co z kolei ja pozwolę sobie określić to mianem „metody niepewnej”, gdyż praktycznie objaśnia, jogę posługując się dziełami sankhji klasycznej.

Już w upaniszadach, zwłaszcza takich jak „Kaṭha”, „Śvetāśvatara”, „Maitrāyaṇī” znajdujemy główne podstawy filozoficzne i najważniejsze terminy ontologiczne sankhji i jogi. Keith pisze:

„Mało jest w sankhjj takich szczegółów, których by się nie dało odnaleźć w upaniszadach, w tym lub innym miejscu”[21].

To samo odnosi sio do podstaw filozoficznych jogi, z tą różnicą na korzyść jogi, że pewne aspekty jogi znajdujemy w jeszcze starszych upaniszadach, a także we wcześniejszych od nich tekstach zaliczanych do Wed, a nawet pojawiają się próby znajdowania początków jogi w Indiach w okresie przedaryjskim.

Szkoły filozoficzno-praktyczne jogi [nie tylko same praktyczne] mogły być zatem równie stare, jeśli i nie starsze od szkół sankhjanistycznych.

Sankhja przedklasyczna

Należy wyraźnie odróżnić sankhję przed klasyczną od klasycznej. Sankhja przedklasyczna znana jest fragmentarycznie ze wzmianek porozrzucanych po różnych dziełach. [Najważniejszym źródłem jest „Mahabharata”.] Twórcą jej miał być mędrzec Kapila, żyjący według tradycji około VII w. p.n.e.[22]

Dasgupta przypuszcza, że były trzy warstwy (okresy) rozwojowe sankhji:

1) teistyczna [taka prawdopodobnie była u Kapili], zachowana w zmodyfikowanej formie u Patańdzialego;
2) ateistyczna, którą reprezentuje Pañcaśikha,
3) ateistyczna modyfikacja poprzedniej w postaci ortodoksyjnego systemu sankhji[23] [tak Dasgupta określa sankhję klasyczną].

Ten sam autor znajduje kierunek sankhji przed klasycznej również u Ciaraki [78 r. n.e.]. Według jego komentatora (Cakra-pāṇi) purusza i nieprzejawiona (avyakta) część prakrti stanowią jedno. Purusza się tu nazywa inaczej paramātman (najwyższy duch). Samo Ja („Self") jest bez świadomości, a zatem podobnie jak u Patańdzialego. Jest to stan brahmana (absolutu)[24]. Dasgupta uważa sankhję Ciaraki i Pańciasikhi za bardzo ważną, gdyż wskazuje ona na przejściowe stopnie myśli filozoficznej od upaniszad do ortodoksyjnej (klasycznej) sankhji[25].

W „Mahabharacie" [12.318] wymienia się trzy szkoły sankhji, które przyjmują 24, 25 lub 26 pierwiastków rzeczywistości (tattva)[26].

Gunaratna [XIV w. n.e.], komentator podręcznika historii filozofii pt. „Ṣaḍ-darśana-samuccaya" wymienia dwie szkoły sankhji:
1) maulikya (rdzenna, pierwotna), w której każda dusza (ātman) ma swoją odrębną prakrti (pradhanę);
2) uttara (wtórna, późniejsza)[27].
Widzimy zatem, że było wiele szkół sankhji, które się różniły między sobą ujęciem podstawowych zagadnień ontologicznych.

Sankhjakarika

Najstarszym zachowanym traktatem systemu sankhji jest „Sāṁkhya-kārikā", która zapoczątkowuje tzw. sankhję klasyczną. Autorem, był Īśvarakṛṣṇa. Data nie jest ustalona. Garbe podaje, że powstała nie później niż w V w. n.e., ale prawdopodobnie wcześniej[28]. Belvarkar [który odkrył komentarz pt. „Māṭhara-vṛtti", uznany przez Frauwallnera i innych za najstarszy komentarz do „Sankhjakariki"] przyjmuje I w. n.e. lub pierwszą połowę II w. n.e.[29] Eliade na podstawie starannie zebranej bibliografii umieszcza datę nie później niż w V w. n.e. Glasenapp granicę dolną ustala na r. 560 n.e. [W tym czasie Paramartha przetłumaczył „Sankhjakarikę" wraz z „Matharawrtti" na język chiński.] Granicę górną cofa na ok. IV w. n.e.[30]

Badacze przyjmują datę powstania „Jogasutr" odpowiednio wcześniejszą od daty „Sankhjakariki". [Ci, którzy przesuwają datę „Sankhjakariki" w górę czy w

dół, odpowiednio przesuwają datę „Jogasutr".]

Na podstawie wyników dotychczasowych badań można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że „Jogasutry" są tekstem nieco starszym według minimalistów co do dat, według maksymalistów byłyby o kilka wieków starsze od „Sankhjakariki".

4. TRUDNOŚCI JĘZYKOWE

Sanskryt

W opinii orientalistów sanskryt uchodzi często za najtrudniejszy język orientalny. Dodatkową trudność sprawia to, że każdy dział literatury czy wiedzy indyjskiej wytworzył swoją specyficzną budowę formy wyrażania myśli i niezwykle techniczną terminologię. W związku z tym indolodzy rozróżniają sanskryt nie tylko w aspekcie jego historycznego rozwoju [jak sanskryt wedyjski, który też dzielą na parę warstw, sanskryt eposów i sanskryt klasyczny], ale mówią również o sanskrycie dramatów, bajek, o sanskrycie prawniczym, rytualnym, filozoficznym itd.

Sanskryt filozoficzny

Jeśli chodzi o sanskryt filozoficzny, najlepiej chyba będzie przytoczyć opinię wielkiego badacza indyjskiego, R. Dasgupty. autora pięciotomowej historii filozofii indyjskiej:

„Sanskryt uważa się powszechnie za bardzo trudny język, ale nikt spośród obeznanych [tylko] z sanskrytem wedyjskim i zwykłym literackim nie może mieć jakiegokolwiek pojęcia, jak trudne są logiczne i abstrakcyjne partie sanskryckiej literatury filozoficznej. Osoba, która z łatwością potrafi zrozumieć Wedy, upaniszady, purany, Księgi Praw i dzieła literackie, a także jest dobrze zaznajomiona z europejską myślą filozoficzną, może się poczuć zupełnie bezradna w zrozumieniu choćby drobnych części dzieła z zaawansowanej logiki indyjskiej lub dialektycznej wedanty"[31].

To samo, ale w jeszcze wyższym stopniu, odnosi się do „Jogasutr", głównie ze względu na subtelność opisywanego przedmiotu (niezwyczajną psychologię i inne).

Zestawię teraz pokrótce trudności językowe, z jakimi się boryka badacz najstarszego traktatu jogi, aby dać ich obraz historykom filozofii okcydentalnej.

Budowa i język „Jogasutr”

1. Wieloczłonowe złożenia sanskryckie, wyrażające różne stosunki między wyrazowe [nie tylko przymiotnikowe lub dopełniaczowe, jak np. w języku niemieckim] oraz części zdania odpowiadające w językach europejskich zdaniom pobocznym. Bardzo często nie można wnioskować jednoznacznie nawet o rozłożeniu gramatycznym zdania z samej tylko formy, lecz dopiero z treści lub z całego kontekstu.

2. Sutry – lakoniczne zdania, często tylko części zdań, powiązane formalnie i treściowo z sutrami sąsiednimi.

3. Nierzadko podmiot jest zaimkowy, podstawiony za rzeczownik z poprzedniej sutry lub którejś tam zrzędu poprzedniej, przy czym ten rzeczownik nie zawsze jest podmiotem w owej sutrze. Nie wiadomo nieraz, który rzeczownik wybrać.

4. Zdania nominalne. Czasownik należy do rzadkości. [Łącznika „jest” też się nie stosuje.] Przyczynia się to do występowania:

5. licznych abstraktów, nierzadko piętrowych (abstractum od abstractum).

6. Wieloznaczność terminów:
a) bardzo odmienne znaczenia,
b) znaczenia pokrewne [mające związek oparty na analogii, niejednokrotnie są to ekwiwalencje magiczne czy mistyczne, mogące się odnosić do różnych stopni rzeczywistości lub poziomów świadomości].

7. Niesłychane przeładowanie terminami technicznymi. Nie ma tu miejsca na zwykłą mowę.

8. Większość filozoficznie bardzo ważnych terminów nie jest definiowana lub w jakikolwiek sposób określana. Odnosi się wrażenie, że owe terminy winny być dobrze znane czytelnikom, dla których autor „Jogasutry” przeznaczył.

Trudności transponowania

Wreszcie pozostaje trudność transponowania na język filozofii okcydentalnej:

1. Odmienność ogólnej ontologii, swoista psychologia i teoria poznania – to wszystko, powiązane z praktyczną stroną jogi, polegającą na przekształcaniu świadomości i w miarę tego zmiany aktualnego podmiotu poznającego i

przedmiotu poznania, utrudnia stosowanie adekwatnych terminów, zaczerpniętych z filozofii europejskiej.

2. Konieczne jest przeto zachowanie wielkiej ostrożności przy transponowaniu. Najlepsze słowniki mogą, tu zawieść lub wprowadzić w błąd. Mimo że słowniki podają liczne odpowiedniki terminologiczne filozofii europejskiej, sens terminu leży często gdzieś „pośrodku” szeregu przybliżonych znaczeń. Tego rodzaju podstawianie wprost ze słownika [lub z dotychczasowych tłumaczeń czy opracowań] gotowych, i gładkich odpowiedników z filozofii europejskiej mniej myli laika niż historyka filozofii, gdyż tamten pierwszy albo zrozumie albo nie zrozumie, natomiast specjalista od filozofii zawsze zrozumie, tylko że albo właściwie albo niewłaściwie, zależnie od. tego, czy mu się poda [treść formalnie] dobrze czy źle.

3. Szczególnie należy unikać lub bardzo ostrożnie używać zbyt syntetycznych abstraktów – różnych „izmów” – które by się kojarzyły specjalistom z określoną klasyfikacją lub systemem filozofii europejskiej wszelkimi związanymi ztym konsekwencjami filozoficznymi.

5. KOMENTARZE DO „JOGASUTR”

„Jogasutry”, mimo że ujmują treść bardzo precyzyjnie, niemniej czynią to nader lakonicznie i stąd wymagały komentarzy.

1. Najstarszym komentarzem jest „Yogabhāṣya”, przypisywana Wjasie (Vyāsa). Problem datowania i autorstwa nie jest ostatecznie rozwiązany. Woods ustala datę tekstu między 650 a 850 r. n.e. Eliade podaje VII–VIII w., Dasgupta – 400 r. n.e. Radhakrishnan – IV w. n.e. [Tradycja indyjska utożsamia Wjasę z Badarajaną, autorem „Brahmasutr”.] Komentarz jest bardzo bogaty w treść filozoficzną i w różne specyficzne zagadnienia jogiczne. Do sutr trudniejszych pod względem filozoficznym [zwłaszcza w ks. 4] podaje warianty interpretacyjne oparte na różnych szkołach innych systemów filozoficznych, co stanowi szczególnie cenny materiał dla historyka filozofii. Język jest jednak bardzo zwięzły, niemal tak samo telegraficzny jak w „Jogasutrach”. Zrozumienie tekstu wymagało przeto dalszych komentarzy do tego komentarza.

2. Niedawno odkryto i wydano po raz pierwszy w roku 1952 w Madrasie komentarz do „Jogasutr” i „Jogabhaszji”, przypisywany Siankarze (Śaṁkara lub Śaṁkarācārya), wielkiemu filozofowi, twórcy najciekawszego systemu wedanty, żyjącemu przypuszczalnie na przełomie VIII i IX w. n.e. Komentarz nosi tytuł: „Pātañjala-yoga-sūtra-bhāṣya-vivaraṇa”; wygodniej będzie go nazywać w

skrócie po prostu „Wiwarana". Jest to najobszerniejszy traktat filozoficzny systemu jogi.

3. Drugim od dawna już znanym komentatorem „Jogabhaszji" był Vācaspati[miśra], żyjący w IX w. Jego komentarz często występuje pod tytułem: „Tattva-vaiśāradī,". Obydwa komentarze cechuje subtelna logika, szczegółowa psychologia jogiczna, żywy język, stawianie pozornych zarzutów ze strony przedstawicieli innych kierunków i ich obalanie.

4. Na początku XI w. król Bhodzia (Bhoja) napisał komentarz do „Jogasutr" zatytułowany „Rāja-mārtāṇḍa". Jest to drugi (po Wjasie) komentator samych „Jogasutr". Nie jest jednak wolny od wpływu Wjasy; niejednokrotnie nawet formę ujęcia kopiuje od Wjasy. Po części jednak wykazuje samodzielność interpretacji, m. in. odrzuca Js. 4.16.

5. Vijñānabhikṣu [XVI w.] również skomentował „Jogabhaszję" w dziele pt.: „Yoga-vārttika". Oprócz tego napisał krótki traktat o nauce Patańdzialego pt.: „Yoga-sāra-saṁgraha".

Następnych kilku komentatorów „Jogasutr" wyraźnie nie odbiega od interpretacji Bhodzi. Są to:

6. Rāmānanda [Sarasvatī], inaczej nazwany Rāmānandayati: „Maṇi-prabhā" [XVI w.].

7. Bhāvāgaṇeśa [według tradycji indyjskiej uczeń Widźnianabhikszu]: „Pradīpikā".

8. Nagojībhaṭṭ[a]: „Vṛtti".

9. Ananta[deva]: „Candrikā".

10. Sadāśivendra Sarasvatī: „Yoga-sudhā-kara".
[Nie udało mi się ustalić dat tych trzech ostatnich komentarzy. W posiadanym przeze mnie sanskryckim wydaniu owych tekstów daty nie są podane, a w żadnej z dostępnych mi prac nawet się nie wymienia tych komentarzy.]

11. Dasgupta wymienia jeszcze komentarz z XVII w. [którego nie udało mi się uzyskać]: Nageśa: „Chāyā-vyākhyā".

12. We wstępie [napisanym po angielsku przez profesorów z Madras Sanskrit

College – Polakam Śrī-Rāma-Śāstri i S. R. Kṛṣṇamūrti-Śāstri]do sanskryckiego tekstu „Wiwarany” podane są jeszcze dwa komentarze do „Jogasutr”, z którymi się nie zetknąłem:

13. Nārāyaṇatīrtha: „Yoga-siddhānta-candrikā”.

14. Tegoż autora: „Sūtrārtha-bodhinī”.

6. METODA BADANIA

1. Ze względu na to, że trudno jest rozstrzygnąć, czy autor „Jogasutr” jest kompilatorem, czy też nie, oraz ponieważ nie udało się znaleźć pewnej przesłanki przemawiającej za niejednolitością tekstu, zakładam roboczo, że tekst jest jednolity [zob.: rozdz. 2], Trzeba wykazać dobrą wolę przy badaniu tekstu „Jogasutr”, przyjmując hipotetycznie, że poglądy autora nie pozostają ze sobą w sprzeczności i nie podejrzewać go z góry o nielogiczność. Wykład bowiem robi wrażenie wielkiej precyzji myślowej i wyrazowej. Lepiej jest przyjmować, że się czegoś nic rozumie, gdyż się ma za słaby wgląd w myśl indyjską, lub że dany temat jest bardzo trudny, subtelny, niż po powierzchownym zbadaniu twierdzić, że tekst jest wewnętrznie sprzeczny, co jest równoznaczne z posądzaniem autora o nielogiczność.

2. Ze względu, na wyniki rozważań w rozdz. 3, dotyczące stosunku „Jogasutr” do sankhji, nie można się sugerować dziełami klasycznej sankhji przy ustalaniu znaczenia, terminów i treści tekstu.

3. Trzeba się zapoznać z komentarzami do „Jogasutr” i przemyśleć zwłaszcza te partie, które dotyczą głównego problemu. Liczne komentarze wydają się zgodne co do rozwiązania problemu puruszy, ale ton interpretacji nadał najstarszy komentator, wyzyskując, być może, własną filozofię przy komentowaniu „Jogasutr”. Nie można się więc sugerować jednogłośnością opinii tej licznej grupy komentatorów. Trzeba przy pomocy subtelnego badania tekstu zaryzykować weryfikację treści „Jogasutr” niezależnie od gotowych objaśnień najstarszego komentatora i jego następców. Nie jestem w tej sprawie odosobniony [doszedłem do tego wniosku kilka lat temu, zanim się dowiedziałem, że paru badaczy już wcześniej postawiło taki postulat]. Pozwolę sobie zacytować za Janackiem wypowiedź J. W. Hauera w tej sprawie:

“The conclusions made hitherto prove that we must avoid to believe everything that the comentators of Yoga-sūtras say. We must fight for an independent explanation of the original text even if we have respect for these old

authorities”[32].

4. Należy poważnie się liczyć z przeszłością – z wpływami upaniszad, buddyzmu, przedklasycznej sankhji i innych – zwłaszcza przy ustalaniu znaczenia trudniejszych terminów.

5. Podstawową metodą jest analiza wewnętrzna tekstu, liczenie się z tym, że w tekście może być jakieś novum, nawet jeśli się powierzchownie wydaje, że jest to pogląd lub znaczenie terminu znajdowane w innych, systemach.

CZĘŚĆ PBOBLEMOWA

CECHY WSPÓLNE Z MYŚLĄ OGÓLNOINDYJSKĄ[33]

Przyczyny cech wspólnych

Następujące przyczyny złożyły się na to, że „Jogasutry” mają wiele cech wspólnych, z ogólnoindyjską myślą filozoficzną:

1. Wspólną podstawę bodajże dla wszystkich kierunków filozoficznych starożytnych Indii znajdujemy w Wedach [łącznie z upaniszadami][34]. Nawet te kierunki, które się odżegnują od uznawania autorytetu Wed, nie są wolne od ich przemożnego wpływu. Wedy nadały kierunek zainteresowań i rozwijania poglądów[35]oraz ukuły podstawowe pojęcia i terminy, od których nawet najbardziej oryginalni myśliciele indyjscy nie są wolni. Jest to zresztą historycznie zrozumiałe i uzasadnione. To samo bowiem można by powiedzieć o wszelkiej filozofii europejskiej w odniesieniu do jej początków w filozofii greckiej.

2. Dokonywało się również, rzecz oczywista, zapożyczanie terminów i poglądów jednych kierunków od drugich:
a) od odpowiednio wcześniejszych, historycznie,
b) wzajemne zapożyczanie urównolegle powstających i rozwijających się.

Sutry bowiem czy też inne podstawowe teksty poszczególnych systemów, jakie są nam obecnie dostępne, nie powstały od razu w gotowej formie. Znajdujemy pewne dowody, że poprzedzał je okres tzw. przed-klasyczny, niejednokrotnie w postaci już zróżnicowanych kierunków lub nawet szkół w obrębie danego systemu. Niewątpliwie to samo się odnosi do systemu jogi. Zanim wykuto systemy klasyczne w ich dojrzałej postaci, miał miejsce wielki ferment filozoficzny, dyskusje, polemiki, wzajemne przenikanie się systemów i zapożyczanie poglądów i terminów.

3. Wreszcie pozostaje przyczyna, powiedzmy, psychologiczno-socjologiczna. Należałoby przyjąć, że umysł nasz jest podobnie, zbudowany, czy podobnie funkcjonuje, oraz że mamy podobno skłonności naturalne. Gdy działa pewna ciągłość kulturowa, wszelkie szeroko pojęte uwarunkowanie społeczne oraz geograficzne, energia psychiczna może się więcej skierować ku tym a nie innym aspektom rzeczywistości. Wytwarza się jakaś ogólna „atmosfera", w której dominują jakieś cechy jako charakterystyczne, w mniejszym lub większym stopniu wspólne wszystkim, jednostkom danego społeczeństwa. Nic więc dziwnego, że mimo znacznego nieraz zindywidualizowania psychicznego i zróżnicowania warunków osobistych i bodźców zewnętrznych u poszczególnych twórców filozofii, pewne cechy pozostają wich myśli, wspólne.

A oto owe cechy wspólne „Jogasutr" z myślą ogólnoindyjską [wykryte na podstawie samego tekstu, zgodnie z przyjętą metodą badania]:

Kriyā-vādin

Filozofia „Jogasutr" należy do systemów zwanych kriyāvādin[36], czyli przyjmujących doktrynę prawa moralnego, polegającego na tym, że czyn (kriyā lub karman) wywołuje odpowiednie skutki u działającego. Jeśli czyn jest dobry, zacny, to i skutek jest dobry, przyjemny dla jego sprawcy. Jeśli zaś czyn jest zły, to również i skutek jest zły, przykry. Czyn jest tu rozumiany szeroko, a więc zarówno zewnętrzny, fizyczny [w naszym rozumieniu tego wyrazu], jak i czysto wewnętrzny, psychiczny [np. sama tylko myśl, uczucie lub pragnienie].

Czyn w tym znaczeniu występuje w filozofii indyjskiej najczęściej pod nazwą karman, rzadziej kriyā. „Karman" znaczy „czyn" [wartościowany moralnie], następnie „czyn brzemienny w odpowiedni skutek", a także „prawo moralne rządzące skutkami czynów".

O uznawaniu doktryny zwanej kriyā-vāda. czyli prawa kamrana, świadczą sutry: 1.24; 2.12, 13, 14; 4.6, 7, 8, 9, 10, 11.

Reinkarnacja

Ściśle zprawem karmana wiąże się doktryna reinkarnacji (saṁsāra), ponownego wcielania się dusz po śmierci, czyli metempsychoza, wędrówka dusz.

Dusza, która się nie uwolni od więzów świata na drodze przemiany psychicznej, zostanie zmuszona, nawet jeśli ciało ulegnie zniszczeniu, na zasadzie prawa karmana do ponownego wcielenia się, do odpowiedniego doświadczenia świata.

Odnosi się to nie tylko do ludzi, lecz także do istot niższych (zwierzęta, rośliny, w dżinizmie również minerały) i do istot wyższych, czyli do bogów (dewów).

O reinkarnacji mówią sutry: 2.12, 13; 3.18; 4.2, 9, [10].

Ewolucja duchowa

Wszystkie systemy, które uznają reinkarnację, głoszą w konsekwencji teorię o rozwoju duchowym poprzez kolejne wcielenia (jāty-antara-pariṇāma)[37].

Wyzwolenie

Te same systemy, które głoszą wyżej wymienione doktryny, przyjmują również możliwość wyzwolenia się duszy z kręgu wcieleń. Według wielu systemów jest to zarazem wolność duszy od doświadczenia świata czy kontaktu ze światem, przy czym świat się tu rozumie szeroko: nie tylko jako fizyczny czy tzw. widzialny, lecz również świat „subtelny", świat bogów. Określa się to wyzwolenie mianem mokszy (mokṣa) lub kajwalji (kaivalya). W buddyzmie odpowiednikiem tego stanu jest nirwana (nirvāṇa), czyli wygaśnięcie doświadczenia składników (skandha), które dają pozór istnienia duszy i doznawanie tzw. świata. W szkołach buddyjskich tzw. mahāyāna jest to mahā-para-nirvāṇa („wielka" wyższa nirwana). W jeszcze innych systemach jest to połączenie się z Bogiem osobowym lub ponadosobowym absolutem czy też usunięcie niewiedzy (avidyā) lub iluzji (māyā), które dają niższą, „praktyczną" rzeczywistość, złożoną ze świata, dusz indywidualnych i Boga-władcy dusz i świata, podczas, gdy prawdziwą i ostateczną rzeczywistością jest wyłącznie absolut (brahman)[38].

Prawo karmana, reinkarnację, ewolucję duchową i wyzwolenie przyjmują prawie wszystkie systemy indyjskie. Nie uznawali ich jedynie starożytni materialiści i agnostycy. Fataliści nie negowali reinkarnacji, rozwoju duchowego i możliwości wyzwolenia, ale zaprzeczali wartości prawa karmana w tym sensie, że wszelki wysiłek ku dobru nie ma żadnego znaczenia, gdyż i tak wszystko jest z góry uwarunkowane fatalną koniecznością.

Cel praktyczny

Wyzwolenie duszy czypodmiotu świadomości w tej lub innej postaci prawie wszystkie systemy indyjskie uznają za najwyższą wartość. Jest to punkt wyjściowy i; docelowy charakterystyczny dla filozofii indyjskiej. Wszystkie inne działy filozofii są podporządkowane temu celowi, czy to będzie ontologia – w wedancie, traktująca o naturze brahmana (absolutu), w wajsieszice,

rozróżniająca kategorie rzeczywistości, w sankhji, wyliczająca tattwy (pierwiastki rzeczywistości) – czy jej dział psychologiczny w buddyzmie, w jodze, w wedancie i w innych, czy też teoria poznania różnych systemów, czy logika w njaji i dżinizmie.

Joga

Nadto traktaty większości systemów wyraźnie sugerują,, że to, co podają, zostało przez twórcę systemu czy poprzedzających go mistrzów praktycznie doświadczone i intuicyjnie poznane[39]. Innymi słowy sugerują, że ich teorie oparte są na praktyce i doświadczeniu oraz mają służyć innym dla praktyki i zdobycia owego doświadczenia. Często w Indiach uczeni w księgach pandici i praktycy duchowi głoszą w związku z tym pogląd, że teoretyczna strona różnych systemów jest tu nieistotna, albo że sprzeczności teoretyczne są pozorne. Ważna jest tylko ich istotna, subtelna treść, którą można osiągnąć intuicyjnie, doświadczalnie. Ważny jest tylko cel praktyczny, do którego mogą wieść różne drogi, a taki czy inny wykład filozoficzny [choć trzeba przyznać, że są bardzo subtelne w swojej teorii poznania i logice] jest bardzo nieudolny w oddaniu tego, co przekazujący „widzi" i może być jedynie bodźcem, może służyć za wskazówkę pomocniczą. W tym też duchu nauczali ze znanych Zachodowi postaci np. Ramakrishna i Aurobindo Ghosh. Podobne ujęcie widzimy w upaniszadach i „Bhagawadgicie", gdzie jeden i ten sam problem i cel podano w wykładach różniących się bardzo pod względem formy teoretycznego, ujęcia. To samo nam „mówi" znane milczenie Buddy. Ważna jest tylko joga – nauka praktyczna. Jak wspomniałem w rozdziale 1, części wstępnej, niemal każdy system filozofii indyjskiej ma dział nauki praktycznej zwanej jogą, a „Jogasutry" celują pod tym względem. Są przeto jakby esencjonalnym traktatem całej filozofii indyjskiej z tej racji, że zarówno pod względem treści jak i terminologii są najbardziej konsekwentnie dostosowane do głównego problemu i celu, jaki sobie stawiają niemal wszystkie systemy indyjskie.

Āstika

System jogi jest tzw. āstika[40], to znaczy, że uznaje objawienie wedyjskie. Wszystkie sześć systemów bramińskich należą do filozofii zw. āstika. Są one ortodoksyjne z punktu widzenia braminizmu czy hinduizmu, w przeciwieństwie np. do dżinizmu i buddyzmu, które odrzucają autorytet Wed.

O uznawaniu istnienia rzeczy objawionych mówi Js. 1.15: dṛṣṭānuśravika-viṣaya-vitṛṣṇasya vaśīkāra-saṁjñā vairāgyam – „bezpragnieniowość (wajragja) jest to akt uświadamiania sobie panowania ze strony [świadomości] pozbawionej

pragnienia (lgnięcia do) przedmiotów widzialnych (świata widzialnego) i przedmiotów objawionych, (świata objawionego, anuśravika)”. To zdanie nie dowodzi jeszcze, że autor „Jogasutr” uznaje objawienie wedyjskie za prawdziwe, w tym sensie, że to, o czym mówią Wedy, jest rzeczywiste, a zwłaszcza, czy ta rzeczywistość, do której sięga myśl wedyjska, jest istotna lub ostateczna. Ale trzeba pamiętać, że do objawienia wedyjskiego należą również upaniszady, a niektóre poglądy zawarte np. w „Kathopaniszadzie” są identyczne z ogólną ontologią „Jogasutr”.

Zazwyczaj interpretatorzy czy historycy filozofii za dowód na tzw. āstika biorą Js. 1.7, gdzie się mówi, że jednym ze źródeł poznania jest objawienie, rozumiane przez nich jako wedyjskie; w tekście Js. – āgama. Jednakowoż āgama jest wymieniona, w owej sutrze przy wyliczaniu, zjawisk świadomościowych jako jeden z trzech rodzajów poznania w sensie aktu poznawczego, a nie bodźca do tego aktu lub przedmiotu tego aktu. Termin āgama należy więc rozumieć tylko jako akt przejęcia prawdy od innej osoby – poznanie przejęte. Nic nie wskazuje na to, że jest to przejęcie wiedzy właśnie wedyjskiej, a tym bardziej że autor „Jogasutr” wszelką wiedzę zawartą w Wedach uznaje za prawdziwą.

Natomiast inne jeszcze sutry wskazują, że się tu uznaje wiele poglądów zawartych w Wedach: jest mowa o istnieniu subtelniejszej rzeczywistości. Przyjmuje się Iśwarę (Boga osobowego), mówi się o bóstwach[41] o siddhach (półbogach lub istotach obdarzonych nadludzką mocą)[42], o istotach tzw. „bezcielesnych”[43].

Seśvara-vādin

„Jogasutry” są tzw. seśvara-vādin, czyli przyjmujące doktrynę teistyczną. Uznają bowiem istnienie Iśwary[44], Boga osobowego. Większość systemów indyjskich jest tzw. seśvara-vādin. Systemy ateistyczne nazywa się nirīśvara-vādin[45]. Należą do nich spośród systemów bramińskich, czyli zarazem tzw. āstika, klasyczna sankhja i, być może, pierwotna postać wajsiesziki [problem nie rozstrzygnięty], z pozabramińskich – buddyzm, dżinizm oraz, rzecz jasna, agnostycyzm i materializm.

Pojęcie Iśwary w większości systemów nie odpowiada rozumieniu Boga w filozofii europejskiej. Bardzo często nie jest on przyczyną świata, ale tylko zarządcą świata i „Panem” dusz. Jest jednak zawsze najwyższym bóstwem lub Bogiem osobowym, W niejednym systemie nie jest bytem najwyższym, nie jest substancją (bytem samym przez się, bytem niezależnym).

O Iśwarze mówią Js. 1.23–28 [i pośrednio 1.29–31] oraz 2.1, 2, 32, 45. Co to jest Iśwara w „Jogasutrach", omówię to w dalszych rozdziałach.

Sat-kārya-vādin

Skutek tkwi w przyczynie [?]

Według powszechnej opinii badaczy joga należy do systemów zwanych sat-kārya-vādin[46], czyli uznających doktrynę o skutku istniejącym [w przyczynie]. Skutek nie jest tu nowym stworzeniem, ale jest manifestacją, przejawem tego, co zawiera przyczyna. Te systemy można podzielić na:

1. Tzw. pariṇāma-vādin, według których skutek jest realną transformacją (pariṇāma) przyczyny. Należą do nich spośród ważniejszych: sankhja klasyczna, system wedantyczny Ramanudzi i według powszechnej opinii badaczy joga.

2. Vivarta-vādin, tj. uznające skutek za nierealny przejaw (vivarta) przyczyny. Są to buddyzm mahajanistyczny i system wedantyczny Siankary.

Systemy, które twierdzą, że skutek nie istnieje w przyczynie, nazywają się asat-kārya-vādin, jak system njaja, wajsieszika, kierunek buddyzmu hīna-yāna, materializm, częściowo mimansa. Inna ich nazwa – ārambha-vādin od ārambha (początek). Twór jest tu czymś nowo zapoczątkowanym. Nie jest to kreacjonizm w sensie europejskiej filozofii średniowiecznej.

Dżinizm określa się jako tzw. sad-asat-kārya-vādin, czyli głoszący doktrynę o skutku „istniejącym" (sad-) i zarazem „nie-istniejącym" (asat-) w przyczynie. Skutek jest tu zarówno realny jak i nierealny przed jego wytworzeniem; realny – jako identyczny [pod względem istoty] zprzyczyną, nierealny – jako modalna jej zmiana. Zbliżona do tej doktryny jest również filozofia Kumarili, twórcy jednej ze szkól mimansy.

PODZIAŁ RZECZYWISTOŚCI NA PODMIOT I PRZEDMIOT

Podział „całości" na „dwójkę"

Budując schemat rzeczywistości, większość systemów filozofii maksymalistycznej dzieli najpierw „całość" na „dwójkę". Zasady podziału bywają różne, ale nie ma ich tak wiele. Zazwyczaj się powtarzają w licznych systemach w różnych kombinacjach po dwie lub więcej z tych nielicznych znanych w całej historii filozofii.

I tak w wyniku podziału według tej czy innej zasady jedno np. jest wieczne lub niezmienne, a drugie czasowe lub zmienne, czy też jedno jest przyczyną, pierwotne lub niezależne, a drugie jest skutkiem, wtórne lub zależne, czy też jedno jest istotne, drugie – nieistotne. jedno – rzeczywiste, drugie – pozorne, jedno jest tworzywem, a drugie siłą kształtującą, lub jedno jest fizyczne, drugie jest psychiczne.

Pod taką parę, a najczęściej pod kombinację takich par podstawia się inne pojęcia, jak Bóg i stworzenie, duch i materia, absolut i świat, materia i forma, substancja i przypadłość itp.

Podmiot i przedmiot świadomości

Autor „Jogasutr" całą pojmowalną wówczas rzeczywistość, o której się do jego czasów pisało [lub ustnie przekazywało] i o której się za jego czasów rozprawiało, podzielił na podmiot i przedmiot świadomości. O jaki tu podmiot i przedmiot świadomości chodzi, rozważę stopniowo w dalszym ciągu tej pracy.

1. Punkt wyjściowy podziału jest przeżyciowo-poznawczy, powszechnie znany z filozofii indyjskiej [a także europejskiej]. W tym systemie jest nim wyróżnienie przy akcie poznawczym lub w przeżyciu psychicznym podmiotu poznającego czy podmiotu świadomości oraz przedmiotu poznania czy przedmiotu świadomości.

Ale jak z tego niemalże oczywistego twierdzenia doszedł autor „Jogawutr" do objęcia całej rzeczywistości owym przedmiotem i podmiotem. Żeby na to pytanie odpowiedzieć, potrzeba jeszcze kilku innych założeń czy stwierdzeń[47], które można wykryć w tekście „Jogasutr". A oto one:

2. Zwykła świadomość ludzka jest rozproszona, otępiała lub zanieczyszczona [zmiennym procesem] i daleka jest od poznania prawdziwego, całego i istotnego przedmiotu. Nie odróżnia też od niego prawdziwego podmiotu, jego właściwej natury, istotnego „ja".

3. Dokonuje się powszechna ewolucja świadomości (citta-pariṇāma) do coraz wyższych jej form.

4. Dopiero na najwyższym stopniu uświadomienia, gdy świadomość jest „czysta", jest poznanie prawdziwe; wszelkie niższe stopnie świadomości, choć już też są niezwykłe, są stanami niewiedzy (avidyā).

5. Poznanie prawdy (prajñā) polega na poznaniu całego przedmiotu, wszechprzedmiotu, pod każdym względem oraz odróżnieniu od niego prawdziwego podmiotu.

6. Kresem rozwoju człowieka może być osiągnięcie stanu ponadświadomościowego, poza świadomością (citta), stanu podmiotu pozaświadomościowego w samym sobie, dla którego żaden przedmiot nie istnieje.

7. Metodami, które podają „Jogasutry", można proces ewolucji niepomiernie przyśpieszyć i osiągnąć cel.

Przekształcenie się świadomości

Aby móc się zbliżyć do opisu natury tego przedmiotu i podmiotu, trzeba prześledzić, choćby fragmentarycznie, przekształcanie się świadomości ku owemu najwyższemu poznaniu.

Najpierw potrzebne jest względne oczyszczenie świadomości (citta), usunięcie rozproszenia, ażeby osiągnęła względnie stały, nieruchomy stan, wolny od zmiennych procesów. „Jogasutry" jako przeszkody (antarāya) w osiągnięciu tego stanu, kolejno się uwydatniające w miarę rozwoju duchowego, wymieniają: chorobę, otępienie, niezdecydowanie (wahanie się), nieskupianie się (lenistwo duchowe), brak energii [łącznie ze swoistą energią „duchową"], błądzenie aktu poznania [od przedmiotu do przedmiotu], nieosiągnięcie wyższego stopnia świadomości oraz nieugruntowanie się w nim, gdy został osiągnięty[48].

Rozproszeniu, a ściślej skłonności do rozproszenia (vikṣepa), gdy jeszcze nie jest usunięta z świadomości, towarzyszą następujące symptomy: cierpienie, złe samopoczucie[49], drżenie ciała, wdech i wydech [!][50]. Specjalnymi i różnorodnymi metodami podanymi w Księdze 1 i 2 „Jogasutr" można usunąć rozproszenie, co jest tożsame ze względnym oczyszczeniem lub uspokojeniem (prasādana) świadomości oraz osiągnięciem stałego, nieruchomego jej stanu (sihiti). Wówczas zjawiska świadomościowe, liczne i zmienne zredukowane, są do minimum[51]. Porównuje się wtedy świadomość z kamieniem szlachetnym [lub może, według niektórych komentatorów, z oczyszczonym kamieniem górskim]; „tkwi w niej to, czym się zabarwi". Wymienione są trzy rzeczy, którymi się zabarwia. Występują w niej trzy zjawiska, trzy elementy składają się na jej zjawiskowość w postaci nieruchomego stanu. Ta trójka zjawiskowa pochodzi od zabarwienia się świadomości trzema rzeczami transcendentnymi w stosunku do aktualnej zjawiskowej sfery świadomości[52]. Świadomość niejako popada w

stan tych trzech rzeczy. Nazywa się to samāpatti, czyli popadniecie [w stan czegoś]. Te trzy rzeczy – to podmiot ujmujący (grahīrtṛ), instrument ujmowania (grahaṇa) i przedmiot ujmowania (grāhya).

W najniższym stanie zwanym samapatti przedmiot ujmowania (grāhya) jest zmieszany z tzw. wikalpami (fantazjowaniem czy tworami fantazyjnymi), które stanowią pojęcia, „znanie" (jñāna) znaczenia słów (śabdārtha). Taki stan określa, się jako samapatti z witarką[53]. Owe pojęcia są oparto na znaczeniu słów i pochodzą z tzw. sanskar (tworów w dyspozycyjnej sferze świadomości)[54].

Gdy się ów stan oczyści z przypomnień, wówczas zjawia się w świadomości sama tylko rzecz (artha-mātra), a właściwie wierny wygląd samej rzeczy odbija się w niej. Taki stan nazywa się samapatti bez witarki. W tymstanie świadomość ma przedmiot (viṣaya) tzw. „gruby"(sthūla). Należą do niego niewątpliwie tzw. grube elementy (sthūla- lub mahā-bhūta), odpowiedniki pięciu żywiołów greckiej filozofii. W Js. 1.40 podano, że, gdy się świadomość oczyści, to jej panowanie (władanie) rozciąga się od najmniejszego atomu (paramāṇu) do największej wielkości. Wynika z tego, że cały mikro- i makrokosmos tkwi w świadomości, skoro ma ona nad nim władzę. Nie wiadomo tylko [na podstawie samych „Jogasutr"], czy to ma miejsce już w samapatti bez witarki, czy dopiero na wyższym jej stopniu.

Wyższe stopnie samapatti są bardzo trudne do opisania, gdyż przedmiot ujmowania (grāhya) nie ma już cechy przestrzeni. Ostatnim bowiem przedmiotem grubym w samapatti bez witarki był żywioł zw. ākāśa, który w tym systemie jest najprawdopodobniej zasadą („arché") zwykłej przestrzeni, a nie eterem wypełniającym przestrzeń.

Gdy samapatti ma przedmiot tzw. subtelny (sūkṣma), to podobnie jak przy opisie samapatti z przedmiotem grubym mamy samapatti z tzw. wiciarą, czyli z przenikaniem (wnikaniem?, rozprzestrzenianiem się?, ekstensywnością?, rozciągłością?), gdyż zabarwienie się świadomości przedmiotem subtelnym jest zmieszane z przenikaniem przypomnień z poprzedniego samapatti zprzedmiotem grubym. Te przypomnienia nie są już pojęciami ogólnymi, gdyż tamte odpadły przy samapatti bez witarki, ale jest to „nachodzenie" (pratyaya) na świadomość przypomnienia poprzedniego intuicyjnego (bez pojęć ogólnych), naocznego przeżycia przedmiotu [grubego]. To nachodzenie (pratjaja) pochodzi z sanskary (tworu dyspozycyjnego, tworu podświadomego), powstałej z poprzedniego, niższego samapatti.

Gdy się ów stan oczyści z tego przypomnienia, to mamy samapatti bez wiciary

(przenikania) i wtedy się sama rzecz subtelna zjawia w świadomości. Ma miejsce wtedy nachodzenie (pratjaja) samej tylko rzeczy subtelnej. Nie ma nachodzenia (pratjaji) jako przypomnienia poprzednio przeżywanej wniższych stanach świadomości rzeczy grubej. Dlatego w Js. 3.3 mówi się, że w samadhi (skupieniu, „zatopieniu") pratjaja jest jak gdyby (pozornie, iva)pozbawiona swojej postaci czy natury (rūpa), gdyż ta „stara" pratjaja (nachodzenie), przypominająca „dawną" rzecz, do której się przyzwyczailiśmy, odpadła. Nowa rzecz jest subtelniejsza, istotniejsza i gdy ona tylko zapanuje w świadomości, to wydaje się, jak gdyby nie było nachodzenia (pratjaji), gdyż nie ma dwóch rodzajów nachodzenia i nie ma skali porównawczej. Natomiast gdy jedno nachodziło na drugie, zwłaszcza że jedno było grubsze, a drugie subtelniejsze, wtedy mieliśmy wyraźne doznanie nachodzenia (pratjaji).

Stopnie rzeczywistości „przedmiotowej"

W coraz wyższych stanach zwanych samapatti coraz istotniejszy przedmiot jest ujmowany. W tekście „Jogasutr" nie są bezpośrednio wymienione owe przedmioty subtelne świadomości. Jest tylko podane, że się subtelna przedmiotowość (viṣayatva) świadomości rozciąga aż do tzw. alingi; inaczej: obejmuje alingę[55].

Termin „alinga" występuje jeszcze raz w Js. 2.19:

viśeṣāviśeṣa-liṅga-mātrāliṅgāni guṇa-parvāṇi – „wisiesza, awisiesza, sama tylko linga i alinga są złożone z gun".

Trzeba teraz po kolei wyjaśnić owe specjalne terminy, ażeby uczynić zrozumiałym, jaka rzeczywistość ma być ostatecznym przedmiotem poznania, intuicyjnej naoczności.

Termin „wisiesza" znaczy „różnica", „zróżnicowanie", „rozróżnianie" itp. (inne pochodne od tych wymienionych). W tekście „Jogasutr" raz występuje jako termin ontologiczny, innym razem jako epistemologiczny. „W przytoczonej sutrze występuje, rzecz jasna, jako termin ontologiczny i oznacza to, co się różnicuje [na liczne rzeczy – bheda][56]. Są to tzw. tattwy (pierwiastki rzeczywistości), które się modyfikują na różne i liczne rzeczy fizyczne i psychiczne[57]. Awisiesza jest to to, co się nie różnicuje. Są to te pierwiastki rzeczywistości (tattwy), które są „ponad" wisieszami, stanowią ich przyczynę, ich właściwą naturę, ale one same nie różnicują, się na liczne rzeczy, pozostają, niezmienione i pojedyncze[58]. Wyższą od nich rzeczywistością jest sama tylko linga (liṅga-mātra), samo tylko to, co jest „oznaczone", samo tylko to, na czym się coś

zaznacza. Jest to po prostu „najszersza”, najwyższa, najczystsza świadomość (citta), której naturą jest ujawnianie siebie samej i innych rzeczy. Jest ona tak „czysta”, że odbija się w niej, zabarwia ją, zaznacza się na niej zarówno istotny przedmiot [czyli alinga, o której zaraz będzie mowa] jak też istotny podmiot. Wszystkie ,,niższe” od niej pierwiastki rzeczywistości (tattwy) – wisiesze i awisiesze – tkwią w niej. „Rozwijają się” w niej awisiesze w wisiesze, a te ostatnie różnicują się na indywidualne świadomości z ich swoistymi narządami psychicznymi (indriya) oraz na liczne rzeczy, które określamy jako fizyczne (nie psychiczne), jako będące na zewnątrz indywidualnych świadomości (manasów). Jest ona „upstrzona” (citra) niezliczonymi tworami[59].

Ale ostateczną przyczyna tych wszystkich tworów tkwiących w samej lindze, czyli w czystej świadomości, jest alinga – coś, co jest poza lingą i jest przyczyną nawet samej lingi.

W systemie sankhji oraz u komentatorów „Jogasutr”, a także w literaturze przedklasycznej synonimem „alingi” jest „awjakta”, czyli „niezjawione”. Sama bowiem alinga nie jest zjawiskiem lingi, nie tkwi w niej, ale się jednak zjawia w tym sensie, że się nią linga, czyli czysta świadomość, zabarwia, odbija ją w sobie. W tym też sensie Js. 1.45 mówi, że subtelna przedmiotowość rozciąga się aż do alingi [włącznie].

W świadomości czystej, czyli w lindze, tkwi, znajduje się (tatstha) tylko odbicie alingi.

W niższych stopniach samapatti aktualna świadomość, nie najczystsza i nie „najszersza”, też tylko się zabarwiała daną samą tylko rzeczą; ta rzecz nie tkwiła sama w niej, tylko jej zabarwienie, odbicie. Ale przy dalszym oczyszczeniu świadomości, czyli przy odpowiednio wyższym samapatti, to co było rzeczą, transcendentną w stosunku do aktualnej świadomości, staje się jej immanentne, tkwi w niej, a nowa rzecz, istotniejszy przedmiot, istota tamtej rzeczy, transcendentna, w stosunku do tej wyższej odpowiednio świadomości, zabarwia ją, odbija się w niej. W owej świadomości tkwi tylko jej zabarwienie, jej pratjaja.

Poznanie prawdy

Gdy się osiągnie najdoskonalsze samapatti bez wiciary, w której się świadomość zabarwia alingą, to wówczas „oczyszczone” jest w niej najwyższe „ja”[60]. Świadomość zabarwia się wtedy prawdziwym przedmiotem poznania (dṛśya) i prawdziwym podmiotem poznania (draṣṭṛ). Ma ona wtedy zjawioną wszelką rzecz (sarvārtha)[61]. Świadoma jest całej rzeczywistości.

Ten stan jest najwyższym skupieniem ztzw. zalążkiem (sabīja-samādhi)[62]. Albowiem z tego stanu wyrasta cale drzewo świata. Ów stan jest podstawą (bīja) wszelkich innych rzeczy, które w niej tkwią. Wszystko, co się w niej znajduje, jest tzw. bhawą (bhāva)[63]. Bhawa jest to to, co istnieje, egzystuje, znajduje się w najwyższej świadomości i tylko w świadomości. Istota bowiem bhawy jest poza świadomością, istotny podmiot i przedmiot tylko zabarwia świadomość.

Tę najwyższą świadomość cechuje prapoznanie (prajña), które jest pełne prawdy (ṛtaṁbhara)[64]. Jest ono inne niż poznanie prawdy przejęte od kogoś za pomocą słów (āgama), a więc objawione (śruta). Jest ono odmienne od poznania prawdziwego opartego na rozumowaniu (anumāna). Tamte bowiem mają przedmiot zmieszany z pojęciami ogólnymi, które tworzy manas (umysł) – nieodzowny składnik indywidualnej świadomości. Ona ma inny przedmiot (anya-viṣata), ponieważ sama rzecz [szczególna, nie ogólna] jest wyróżniona (viśeṣārthatvāt). Jest to zjawisko świadomościowe (vṛtti) prawdziwie-poznawcze (pramāṇa), ale typu pratyakṣa (naoczności, poznania prawdziwego intuicyjnego, bezpośredniego, to znaczy bez pośrednictwa pojęć ogólnych)[65]. Dopiero ten stan jest wolny od niewiedzy (avidyā).

Ponieważ w tym stanie świadomość jest zabarwiona prawdziwym przedmiotem poznania, określanym jako przedmiot „widzenia” (dṛśya), oraz prawdziwym podmiotem poznania, nazywanym „widzem” lub podmiotem „widzenia” (draṣṭṛ), więc nie ma tu fałszywego utożsamienia podmiotu poznającego z przedmiotem poznania. Cechuje ten stan poznanie rozróżniające (viveka-khyāti) jako bezpośrednie poznanie, rozróżniające, że „widz” nie jest przedmiotem „widzenia”.

Guny

Zanim będzie można określić, co to jest ów podmiot, odbity w najwyższej świadomości jako aktualny „widz”, czyli zjawiskowy podmiot „widzenia”, trzeba najpierw rozważyć naturę owego przedmiotu „widzenia” (dṛśya), czyli alingi, będącej ostatecznym przedmiotem świadomości (viṣaya).

Przytoczona poprzednio Js. 2.19 podaje, że zarówno wisiesza (to, co się różnicuje), awisiesza (to, co się nie różnicuje), lingamatra (samo tylko to, co jest znakowane, zabarwia się, czyli czysta świadomość) jak też alinga (to, co jest poza lingamatrą, czyli poza samą lingą, ale jest jej przyczyną i ostatecznym przedmiotem ją zabarwiającym) są złożone z gun[66]. Chodzi tutaj o trójkę gun bardzo rozpowszechnioną w indyjskiej myśli filozoficznej i nigdzie należycie nie

wyjaśnioną, znaną od czasu upaniszad pod nazwami: sattwa, radzias, tamas[67].

Guny są tutaj przeto komponentami całej rzeczywistości „przedmiotowej”. Poza nimi jest tylko sam podmiot, byt podmiotowy[68]. Jak autor „Jogasutr” rozumie guny, wyjaśnia nam nieco Js. 2.18: prakāśa-kriyā-sthiti-śīlaṁ bhūtendriyātmakaṁ bhogāpavargārthaṁ dṛśyam – „przedmiot widzenia ma naturę przejrzystości (jasności, ujawniania, prakāśa). aktywności (ruchu, zmienności, kriyā)i stałości (trwania, sthiti), tworzy właściwą naturę (-ātmaka)[69] elementów (bhūta) i narządów psychicznych (indriya), służy do doznawania (bhoga) i uwalniania (apavarga),

Jest tu podana definicja analityczna przedmiotu „widzenia”. Niewątpliwie na początku tej definicji chodzi o guny. Sattwa ma naturę przejrzystości, radzias ma naturę aktywności, tamas – stałości.

Sattwa ma naturę przejrzystości. Jest instrumentem aktu „widzenia” (darśana) [70], jest substratem świadomości (citta). Siłą jej jest ujawnianie; ujawnia bowiem podmiot, siebie samą i pozostałe guny. Siła sattwy – to właśnie linga, jest to buddhi (czysta, intuicyjna świadomość), czyli właściwa natura wszelkich stanów świadomości.

Tamas ma naturę stałości. Siłą jego jest trwanie. Jest istotą wszelkiej struktury. Radzias ma naturę aktywności. Siła jego działa „pośrodku” sił tamtych dwu gun. Tą siłą jest zmienność czy ruch. Przypuszczalnie jest istotą atomu czasu (momentu, kṣaṇa), na której się zasadza tzw. krama (następstwo, bieg rzeczywistości przedmiotowej, który z punktu niewiedzy wydaje się wiecznością, a dla poznającego jest momentem, atomem czasu)[71]. To następstwo (krama) jest przyczyną (hetu) tzw. parinamy (przemiany, ewolucji do coraz wyższych stanów, w której się zmieniają proporcje przewagi tej czy innej guny)[72].

Guny „przeplatając się” jak gdyby w różnych proporcjach przeważania jednej guny nad pozostałymi, dają różne złożone przedmioty i stany psychiczne indywidualnych świadomości (citta) [73].

„Prakrti” w „Jogasutrach”

Warto zaznaczyć, że termin ,,prakrti”, charakterystyczny dla sankhji, nie występuje tu w znaczeniu całej lub istotnej rzeczywistości przedmiotowej. W tekście „Jogasutr” ten termin pojawia się trzykrotnie: dwukrotnie w liczbie mnogiej jako oznaczający liczne prakrti, czyli czynniki, twórcze, będące

odpowiednikami elementów (bhūta)[74], trzeci raz w złożeniu prakṛti-laya, co znaczy „rozpuszczony w prakrti”. Jest to nazwa specjalnego rodzaju istot wyższych lub joginów. Z kontekstu wynikałoby, że tu też trzeba by prakrti rozumieć jako liczne i tożsame z elementami[75].

Jeden raz występuje termin pradhāna, który w sankhji ma znaczenie rdzennej prakrti (mūla-prakṛti), czyli alingi. Ale w „Jogasutrach” niewątpliwie ma znaczenie węższe, tożsame z elementami subtelnymi, a więc zapewne też w liczbie mnogiej[76].

BYT PODMIOTOWY

Purusza jako byt

Przy najwyższym samapatti bez wiciary mówiło się, że oczyszczone jest najwyższe „ja” (adhyātma-prasāda), gdyż nie ma utożsamienia podmiotu „widzenia”, zabarwiającego świadomość, zprzedmiotem „widzenia”.

Z punktu najwyższego poznania dzieliło się całą, rzeczywistość ujawnioną w świadomości przy użyciu terminów przeżyciowo-poznawczych na tzw. draṣṭṛ (ten, który „widzi”, „widz”, podmiot „-widzenia”) i tzw. dṛśya (to, co jest do „widzenia”, przedmiot „widzenia”).

W terminach natomiast ontologicznych przedmiotowi „widzenia” odpowiadają guny, gdyż zarówno istotny przedmiot „widzenia”, wszelki i cały przedmiot „widzenia” jest złożony z guń. To, co jest poza gunami, określa się mianem „puruszy”.

„Purusza” etymologicznie znaczy „mężczyzna” (mąż), „człowiek”, „osoba”. Stąd powstał termin filozoficzny [już poczynając od podstawowych zbiorów Wed] w znaczeniu „duszy wszechświata”, „ducha”, „powszechnego, najwyższego «ja»”, „istotnego «ja»”, „duszy” itp. zależnie od. takiego czy innego rozwiązania naczelnych zagadnień filozoficznych.

W „Jogasutrach” puruszę przeciwstawia się gunom[77]lub najsubtelniejszej z gun – sattwie[78]. Puruszę rozumie się tu jednoznacznie. Jest on poza świadomością (citta), jest transcendentny. Zjawia się tylko jego odbicie, które jest najwyższym „ja” (adhyātma) w świadomości.

Purusza jest różny od gun. Js. 3.35 podaje: sattva-puruṣayor atyāntāsaṁkīrṇayoḥ – co znaczy, że sattwa i purusza są absolutnie

niezmieszane. Purusza jest zatem całkowicie (nie tylko częściowo), absolutnie transcendentny w stosunku do gun, czyli całej rzeczywistości przedmiotowej (viṣayatva). Jest istotą podmiotu. Jest bytem podmiotowym.

„Widz" istotny i „widz" zjawiskowy

Natomiast „widz" (draṣṭṛ) jest dwojaki. Wskazują na to dwa miejsca tekstu: Js. 1.3, 4 oraz Js. 2.20.

Zacznę od tej ostatniej. Brzmi ona następująco:

draṣṭā dṛśi-mātraḥ śuddho 'pi pratyayānupaśyaḥ – „widz" (draṣṭṛ) jest samym tylko (istotą, -mātra)„widzostwem" (podmiotem „widzenia", dṛśi), chociaż (api) jest „czysty" (śuddha), jest patrzący jako pratjaja (jest patrzący na pratjaję?, pratyayānupaśya).

„Widz" jest samym tylko dṛśi. Dṛśi może tutaj znaczyć „ten lub to, co widzi", może również oznaczać jakieś principium „widzostwa", „patrzalności".

W połączeniu z mātra (samo tylko, czyste, czego miarą jest coś) jeszcze bardziej się podkreśla istotę – to, dzięki czemu coś jest tym, a nie czym innym – lub że coś jest samo w sobie. Dṛśi-mātra znaczy zatem „sama tylko podmiotowość widzenia", „samo tylko widzostwo". Autorowi wyraźnie brakuje słów, chce powiedzieć, że jest to sama tylko istota podmiotu „widzenia", sama przyczyna, „źródło" tego, co jest aktualnym „widzem" w świadomości. Jest on „czysty" (śuddha). Termin śuddha iinne jego synonimy mają często w filozofii indyjskiej bardzo wysublimowane znaczenie dla określenia najwyższej rzeczywistości, substancji, absolutu, istoty czegoś. Może oznaczać tutaj, że jest czystym bytem. Śuddha może tu również znaczyć „oczyszczony", mianowicie że „widz" jest oczyszczony z gun, tożsamy z puruszą, w przeciwieństwie do drugiego rodzaju „widza", o którym zaraz będzie mowa.

Może znaczyć „czysty" lub „oczyszczony" z gun w sensie: absolutnie nie zmieszany z gunami, wolny od kontaktu z gunami, absolutnie transcendentny w stosunku do gun[79]. Na tę możliwość interpretacji wskazywałoby to, że bezpośrednio poprzednia sutra (2.19) podaje wszystkie stopnie rzeczywistości przedmiotowej, które są złożone z gun[80]. Dla przeciwstawienia jej autor mówi, że podmiot „widzenia" w swojej istocie jest czysty od gun.

Oprócz tego „widza" jako podmiotowości samej w sobie jest jeszcze drugi – jego odbicie w świadomości. Jest to pratjaja (nachodzenie) w świadomości odbicia

tamtego. „Widz” aktualnie „patrzący” jest pratjają (nachodzeniem) w świadomości[81].

Po wyrazie śuddha (czysty) [w Js. 2.20] dodano jeszcze partykułę enklityczną api. Może ona znaczyć „chociaż”, „nawet” lub może mieć inne znaczenie podkreślające, nieprzetłumaczalne na nasz język. Niezależnie od odcienia znaczeniowego api, zgodnie z zasadami logiki, wypowiedź w Js. 2.20 jest iloczynem logicznym, a mianowicie:

„Widz” jest czysty i „widz” jest pratjajo-patrzący. Należy przeto tutaj „widza” rozumieć jako pojęcie ogólne obejmujące dwie różne rzeczy: widza czystego, czyli absolutnie niezmieszanego z gunami, wolnego od gun, czyli istotę tego, co aktualnie jest „widzem”, oraz odbicie tego pierwszego w sattwie – substracie świadomości – które jest aktualnie patrzącym „widzem”, „widzem” zjawiskowym. Gdybyśmy przyjęli, że „widz” jako jedna i ta sama rzecz jest zarazem czysty i pratjajo-patrzący, popadlibyśmy w sprzeczność. A zatem „widz” jest tu pojęciem ogólnym ujmującym dwie rzeczy, mające pewne cechy wspólne. Faktycznie „widz” zjawiskowy ma coś z natury „widza” istotnego, skoro jest jego odbiciem w świadomości, podobnie jak odbicie słońca, w wodzie czy lustrze ma coś z natury samego słońca.

Podobny opis „widza” dwojakiego podają Js. 1.2–4:
1.2. *yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ* – „joga jest to powściągnięcie zjawisk świadomości”
1.3. *tadā draṣṭuḥ svarūpe ‘vasthānam* – „wtedy jest stan (pozostawanie) «widza» w swojej właściwej naturze”
1.4. *vṛtti-sārūpyam itaratra* – „lub (w drugim wypadku, druga możliwość) ma naturę wspólną ze zjawiskiem”.

Podaje się tu dwa stopnie jogi, czyli ujarzmienia zjawisk świadomościowych. Gdy są powściągnięte wszystkie zjawiska, ma miejsce joga bez świadomości (bez uświadomienia, asaṁprajñāta)[82]. Gdy są powściągnięte wszystkie inne zjawiska oprócz ostatniego, którym jest zjawisko prawdziwie-poznawcze (pramāṇa) typu naoczności (pratyakṣa), które inaczej się nazywa poznaniem rozróżniającym (viveka-khyāti), to mamy jogę z świadomością (saṁprajñāta).

W pierwszym wypadku podmiot „widzenia” jest w swojej właściwej naturze (svarūpa), odpowiadający czystemu (śuddha), istotnemu „widzowi” z przytoczonej poprzednio Js. 2.20.

W drugim wypadku podmiot „widzenia” ma naturę wspólną ze zjawiskiem

świadomościowym, czyli jest „widzem" zjawiskowym. Odpowiada on podmiotowi aktualnie „widzącemu", czyli tzw. pratjajo-patrzącemu z Js. 2.20.

Mówi się zatem, o „widzu", czyli podmiocie, który jest bytem, oraz o „widzu", czyli podmiocie, który jest zjawiskiem świadomościowym.

W poznaniu rozróżniającym (viveka-khyāti) ośrodkiem rozróżniania – tym, który rozróżnia – jest ów „widz" zjawiskowy. Ponieważ rozróżnia, że nie jest gunami, mimo że jest odbiciem w świadomości, rozróżnia przeto również, że nie jest świadomością (citta), ponieważ ona też jest guniczna; substratem nawet najczystszej świadomości jest bowiem guna sattwa.

Ów „widz" zjawiskowy nazywany jest panem (władcą, prabhu)[83]. Poznaje on wszystko i ma władzę nad wszelkim istnieniem w świadomości (nad tym wszystkim, co znajduje się w świadomości, czyli nad wszelką bhawą)[84].

W tym poznaniu rozróżniającym poznawany jest wszelki przedmiot (sarva-viṣaya), pod każdym względem, czyli wszelkie sposoby istnienia przedmiotu (sarvātha-viṣaya). Poznaje się nie w następstwie [czasowym] jego przemian (pariṇāma), lecz jednocześnie (akrama)[85]. Wszystkość i wieczność poznaje się w jednym momencie. Przypuszczalnie moment i wieczność są tutaj tożsame. Owo poznanie jest wyzwalające[86], niejako przenoszące „widza" do jego właściwej natury, poza całą rzeczywistość przedmiotową, czyli do stanu zwanego jogą bez świadomości lub samādhi (skupienie) tzw. nirbīja (bez zalążka). Kresem rozwoju jest ugruntowanie się w tym stanie poza świadomością. Jest to stan puruszy, który jest różny i wolny od gun. Ten stan nazywa się kajwalją (jedynością).

Czy purusza jest jeden, czy liczny?

Nie ma ani jednego twierdzenia w „Jogasutrach", które by mówiło, że jest wiele puruszów, bytów podmiotowych.

Mogłyby to sugerować tylko dwie sutry, które autor „Jogabhaszji" interpretuje w sensie pluralizmu pumszów, a za nim szereg komentatorów. Również wszystkie znano mi tłumaczenia i opracowania, z wyjątkiem tylko jednego [o którym zaraz wspomnę], przyjmują teorie wielości puruszów, bądź na podstawie jogi, bądź też, jak się wydaje, sugerują się znaczeniem pewnych terminów i związanymi z nimi koncepcjami w tym sensie, w jakim występują one w klasycznej sankhjij zwłaszcza że teksty tej ostatniej w formie przystępniejszej dla ogółu ujmują swoją filozofię.

Wspomnianym wyjątkiem od tej reguły są profesorowie z Madras Sanskrit College, Polakom Śri Rāma Śāstri i S. R. Kṛṣṇamūrti Śāstri w swoim, wstępie napisanym do wydanego po raz pierwszy komentarza do „Jogasutr” i „Jogabhaszji” w roku 1952 w Madrasie pt. ,,Pātañjala-yoga-sūtra-bhāṣya-vivaraṇa”, w skrócie „Wiwarana” (s. XV–XXIII). Utrzymują oni na podstawie interpretacji Js. 2.22 dokonanej niegdyś przez wedantystę Madhawę[87] oraz pewnych porównań tekstograficznych, że zarówno „Jogasutry” jak i „Jogabhaszja”, następnie „Wiwarana” przypisywana Siankarze oraz „Tattwawajsiaradi” Waciaspatiego uznają monizm (advaita) wedantyczny, przyjmują puruszę jako jednego, tożsamego z absolutem wedanty – brahmanem – natomiast prakrti czy guny są iluzją. Jeśli te teksty podają wielość puruszów, to tylko jako względne indywidualne dusze w świecie iluzji, jako terminy pomocnicze przy opisie niższej rzeczywistości, która jest względna. Zatem według tychże autorów ,,purusza” w tych najważniejszych traktatach jogi byłby terminem wieloznacznym dla oznaczenia raz względnego, indywidualnego „ja”, innym razem zarezerwowany tylko dla absolutu.

Zgodnie z przyjętą metodą zajmę się rozpatrzeniem tego problemu na podstawie samego tekstu „Jogasutr”. Te dwie sutry, których, treść się powszechnie tłumaczy w duchu pluralizmu puruszów, są to Js. 1.24 i 2.22.

Js. 1.24 brzmi następująco:

kleśa-karma-vipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣa-viśeṣa īśvaraḥ – „nieskalany klesiami, karmanem, owocowaniem (skutkiem karmicznym) i złożem [karmicznym], puruszawisiesza – to Iśwara”.

Klesie, czyli uciążliwości, dokuczliwości, przeszkody, utrudniające poznanie rozróżniające, tkwią w sferach świadomości „poniżej” świadomości czystej, poznającej prawdziwie. Występują zarówno w aktualnej świadomości, jak też i w sferze dyspozycyjnej świadomości [jako rzeczy], która aktualnie nie jest [jeszcze] zjawiskowa. Są one pięciostopniowe:
1) niewiedza (avidyā) – podstawa następnych czterech,
2) świadomość „jestem” (asmitā),
3) pragnienie (rāga),
4) awersja (dveṣa),
5) nawyk (przyzwyczajenie, abhiniveśa).

Karman[88] jest przyczyną złoża karmicznego (āśaya) w sferze podświadomej [w stosunku do aktualnej świadomości], które z kolei w swoim czasie daje owocowanie (vipāka), czyli odpowiedni skutek.

Tym wszystkim, wymienionym powyżej, Iśwara jest nietknięty, nieskalany – „Iśwara” dosłownie znaczy „pan”, „władca”. W różnych systemach indyjskich jest nazwą Boga osobowego w różnych odmianach znaczeniowych jako Pana, Pana Boga[89].

Ponieważ Iśwara jest nieskalany karmanem, złożem karmicznym, skutkiem karmicznym, a przede wszystkim uciążliwościami (klesiami), z których naczelną jest niewiedza (avidyā), jest więc i iśwarą (panem, władcą), czyli prabhu (panem, władcą), o którym była mowa[90]. Jest to zatem „widz” zjawiskowy. Jest on ośrodkiem stanu poznania rozróżniającego (viveka-khyāti), który ma cechę wszechpoznania i władania wszystkimi bhawami (bhāva), czyli stanami świadomości i tkwiącymi w nich tworami.

Następna zresztą sutra (Js. 1.25) dodaje:

tatra niratiśayaṁ sarvajña-bījam – „w nim jest nieprzewyższalna wszechpoznająca podstawa (zalążek, bīja)”. Jest to odpowiednik najwyższego skupienia (samādhi) zpodstawą (zalążkiem, bīja)z Js. 1.46, w którym jest oczyszczone najwyższe „ja” w świadomości, oraz w którym jest poznanie pełne prawdy (ṛtaṁharā tatra prajñā). WJs. 1.26 dodano, że Iśwara jest guru (mistrzem duchowym) nawet dla najstarszych guru, ponieważ nie jest ograniczony czasem (kālenānavacchedāt), podobnie jak w stanie poznania rozróżniającego ma miejsce wszechpoznanie bez następstwa czasowego (jednocześnie, akrama).

Wreszcie Js. 1.24 podaje, że Iśwara jest puruszawisiesza. Komentatorzy i nowocześni specjaliści interpretują to określenie, że Iśwara jest szczególnym puruszą. lub szczególnym rodzajem puruszy. Autor „Jogabhaszji” wyjaśnia to w ten sposób, że w przeciwieństwie do innych puruszów, którzy nie są wolni lub kiedyś (w czasie) osiągnęli wolność, Iśwara zawsze jest wolny, ponieważ nie jest ograniczony czasem. Nikt go nie może przewyższyć, bo ktokolwiek by doszedł do stanu Iśwary, ten sam by się stał Iśwarą, a nie może być ktoś drugi najwyższy, gdyż byłaby sprzeczność terminologiczna. Dlatego on jest szczególnym puruszą, jak to tłumaczą specjaliści [„special”, „specific”, „besonderer” itp.], a zapewne w duchu interpretacji autora „Jogabhaszji” trzeba by termin „szczególny” rozumieć w znaczeniu „wyróżniony”, „wyniesiony ponad wszystkich”, „najwyższy”.

Wynika z tej interpretacji, że jest wielość puruszów. Można by tu przyjąć cenną sugestię profesorów madraskich, że termin „purusza” jest użyty dla określenia jednego absolutnego puruszy i dla indywidualnych względnych puruszów. Ale

trudno obronić interpretację Wjasy, autora „Jogabhaszji”, że Iśwara jest najwyższym i wolnym puruszą. Czy nie ma tu sprzeczności?

W Iśwarze jest wszechwiedząca podstawa (zalążek, bīja), a ta sama jest w najwyższym skupieniu z podstawą (sabīja-samādhi), w którym zachodzi, poznanie (prajñā) pełne prawdy (ṛtaṁbhara), i które jest stanem wszechpoznającego (sarva-jñātṛtva)[91]. Gdy się powściągnie nawet to zjawisko świadomościowe, ma miejsce skupienie bez podstawy (nirvīja-samādhi), czyli joga bez świadomości (asaṁprajñātā), a ugruntowanie się w niej jest kajwalją (jedynością), czyli stanem samego puraszy[92].

Jakże więc Iśwara, który ma wszechpoznającą podstawę (bīja), podobnie jak w najwyższym samadhi z podstawą, oraz który przyjmuje sattwę [według Jbh. 1.24], może być puruszą lub najwyższym puruszą, skoro jest jeszcze wyższy stan – skupienie bez podstawy, joga bez świadomości – oraz skoro purusza [według Js. 3.35] jest absolutnie niezmieszany z sattwą.

Można by pójść za sugestią profesorów madraskich co do użycia terminu „purusza” w „Jogasutrach”. Tym terminem można by określać wszelkie poczucie podmiotowe, wszelki ośrodek podmiotowy, zarówno „ja” pozorne jak i „ja” prawdziwe, absolutnie wolne i jedyne. Względne „ja” może być jedno jako najwyższe „ja” w świadomości (adhyātma), czyli odbicie „ja” absolutnego przy poznaniu rozróżniającym (viveka-khyāti), i to byłby Iśwara, prabhu. Następnie względne „ja” może być jedno w stanie niewiedzy jako asmitā (świadomość „jestem”), gdy jest utożsamienie „widza” z instrumentem „widzenia”, czyli z sattwą. Wreszcie mogą być względne „ja” liczne, gdy się utożsamia to ostatnie „ja” z manasem, który się różnicuje na liczne umysły-dusze, który jest warunkiem (podstawą) tzw. licznych świadomości (anekacitta) według Js. 4.4, 5 oraz 4.15.

Te wszystkie rodzaje „ja” można oznaczać terminem „purusza”. Na przykład w „Bhagawadgicie” jest podobna sytuacja z terminem „atman”, którego się też używa w różnych odcieniach znaczeniowych „ja” nawet w tej samej zwrotce[93].

Ale nie ma potrzeby przypisywania tego zagmatwania terminologicznego tak precyzyjnemu traktatowi, jakim są „Jogasutry”. Wszędzie się wyraźnie puruszę przeciwstawia gunom lub najsubtelniejszej z gun sattwie. Jest z tą ostatnią nawet absolutnie niezmieszany. Guny dla samego puruszy „nie służą”, są dla niego „puste”[94]. Stan puruszy jest bez świadomości czy ponadświadomościowy, rozumiany jako coś wyższego, doskonalszego niż nawet najwyższa świadomość z wszechpoznaniem i z panowaniem. Jest to kajwalja,

stan jedyności, absolutnej wyłączności. Można zatem termin „purusza” spróbować przyjąć jako jednoznaczny. W związku z tym trzeba rozważyć wszelkie inne możliwości znaczenia terminu „puruszawisiesza”.

Termin „wisiesza” jest wieloznaczny. Jego znaczenia można by podzielić na następujące grupy i podgrupy:
1. pochodne od znaczenia czasownikowego „rozróżniać (odróżniać)”:
a) rozróżnianie (odróżnianie),
b) różność (odmienność),
c) rozróżniony (odróżniony), czyli to, co zostało rozróżnione (odróżnione); cecha, znak;
2. od czasownikowego znaczenia „różnicować”;
a) różnicowanie,
b) różnica, zróżnicowanie,
b_1) szczególność (indywidualność),
c) zróżnicowany, czyli to, co jest zróżnicowane; modyfikacja, wtórność; jajo Brahmy (brahmāṇḍa)[95] równoznaczne z Panem (Władcą[96] – synem Puruszy lub Pradziapatiego),
c_1) szczególny (indywidualny); podklasa (rodzaj czegoś, gatunek);
3. od „wyróżniać”:
a) wyróżnianie,
b) specyficzność (szczególność),
b_1) wyższość, wspaniałość, szczytowość,
c) specyficzny (szczególny); cecha charakterystyczna,
c_1) wyróżniony, wyniesiony ponad itp.

Jak widać z powyższego zestawienia, które co do znaczeń terminu „wisiesza” też jeszcze nie jest kompletne, innych możliwości przetłumaczenia wyrazu „puruszawisiesza” jest bardzo dużo. Z poprzednich rozważań wynikło, żeIświara jest to „widz” zjawiskowy – odbicie w świadomości „widza” istotnego, puruszy jako bytu, bytu podmiotowego. Wcale nie trzeba [a nawet nie można] rozumieć „puruszawisiesza” jako szczególnego puruszy, gdzie termin „szczególny” znaczyłby „wyróżniony (specyficzny)” lub był jako „szczególny (poszczególny), przeciwstawny jakiemuś puruszy ogólnemu, gatunkowemu.

Iświara jest to rozróżniony purusza [w świadomości przy poznaniu rozróżniającym (viveka-khyāti)]. Można też w tym sensie rozumieć, że jest odróżniony [lub nawet wyróżniony] od przedmiotu „widzenia” [lub spośród innych zjawisk-zabarwień-nachodzeń (pratjaj) na świadomość] jako „widz” [lub najwyższe „ja” (adhyātma) w świadomości]. Można rozumieć, że jest to znak puruszy zaznaczony na lindze, czyli świadomości. Inna możliwość: Iświara ma

cechę lub cechę specyficzną puruszy. Jeszcze inne możliwości: Iśwara jest to różnica puruszy, a nie sama tożsamość, istota (svarūpa), która jest bytem. Iśwara jest to zróżnicowany purusza, albo lepiej: modyfikacja puruszy, wtórność puruszy. Byłaby tu analogia z określeniem, brahmandy w „Bhagawatapuranie”, utożsamionej zWiradziem (Panem, Władcą) jako „synem”, czyli wtórnością Puruszy. Narzuca się też analogia z określeniami brahmana w adwajcie-wedancie: sawisiesza i nirwisiesza lub wisiszta i nirwisiszta jako brahman z gunami (saguṇa) ibez gun (nirguṇa). Można by wreszcie przyjąć tłumaczenie: Iśwara – mający rozróżnianie puruszy[97].

Pozostaje jeszcze do rozważenia Js. 2.22, która by mogła sugerować istnienie licznych puruszów. Brzmi ona następująco:
kṛtārthaṁ prati naṣṭam apy anaṣṭaṁ tad anya-sādhāraṇatvāt.

Tłumaczy się ją wszędzie mniej więcej tak:

„[Przedmiot «widzenia» (dṛśya)]dla (w stosunku do) tego, który ma cel (służenie) zakończony [czyli dla wyzwolonego puruszy] chociaż znikł [lub według niektórych: zanikł, nie istnieje], to jednak nie znikł [lub: nie zanikł], ponieważ ma wspólność (wspólną podstawę) z innymi niż on [czyli z puruszami nie wyzwolonymi]”.

Wspomniani poprzednio profesorowie madrascy, autorzy wstępu do „Wiwarany” w ślad za wedantystą Madhawą tłumaczą sutrę też w tym brzmieniu: Kṛtārtha znaczy u nich „ten, który osiągnął cel”, to jest „purusza wyzwolony”. Tad-anya też by u nich znaczyło „inni niż on”, czyli „purusze niewyzwolone”. Przyjmują, bowiem, jak już wspomniałem, że terminem „purusza” oznacza się zarówno dusze względne, iluzoryczne, jak i duszę, rzeczywistą, absolutną, absolut (brahmana), oprócz którego wszystko inne jest iluzoryczne, czyli naprawdę nie istnieje. Przyjmują zatem interpretację rzeczywistości zgodną z wedantycznym monizmem (advaita) Siankary.

Dowodem dla nich jest to, że Js. 2.22 podaje, że przedmiot „widzenia” jest naṣṭa, co skłonni są tłumaczyć, przez „nieistniejący” (ten, który zaniki). Sądzą, że sugestia „Dhatupathy” Panimego[98], gdzie się objaśnia pierwiastek czasownikowy „naś” tylko w znaczeniu „zniknięcia”, nie jest regułą wszechobowiązującą, gdyż można też przyjmować znaczenie „zaniknąć”. Naṣṭa ma więc tutaj znaczyć „zanikły” w sensie „nieistniejący”. Zaznaczają przy tym, że nawet gdyby się przyjęło w. znaczeniu „niewidzialny” (ten, który znikł), to skoro przedmiot „widzenia” jest niewidzialny dla kogoś jednego, w tym wypadku dla bezwzględnego puruszy, to też znaczy, że naprawdę nie istnieje; istnieje tylko

pozornie. Nie udowadniają oczywiście przez to, że owa sutra mówi wyraźnie o jednym tylko puruszy-absolucie, ale że świat jest nierzeczywisty dla puruszy wyzwolonego. Dokonują następnie przeskoku myślowego, przyjmując, że purusza wyzwolony jest tożsamy z absolutem Siankary. Konkludują, że filozofia „Jogasutr" i komentatorów [!] jest identyczna z filozofią upaniszad i wedanty Siankary, który, według ich przekonania, jest ze swoja teorią nierzeczywistości świata i monizmu spirytualistycznego poprawnym, interpretatorem myśli upaniszadowej. Ale w rozważaniach nad Js. 2.22 można pójść jeszcze inną drogą:

W Js. 2.20 rozróżniło się istotę „widza" („widza" istotnego) i „widza" zjawiskowego, który pod względem funkcji jest aktualnym „widzącym".

Następna sutra (2.21) podaje:

tadārtha eva dṛśyasyātmā – „istota przedmiotu «widzenia» służy dla (ma na celu) tego samego".

Wyraz ātman dosłownie znaczy „duch", „samo ja" („się"), „dusza". Według „Jogabhaszji" „atman" znaczy tutaj to samo, co svarūpa (właściwa natura lub istota). Istota przedmiotu „widzenia" ma na celu (służy dla) tego drugiego rodzaju „widza" z poprzedniej sutry – dla „widza" zjawiskowego. „Widz" istotny jest puruszą i w Js. 4.34 mówi się, że kajwalja (jedyność, absolutna wolność) polega na tym, że ma miejsce „przeciwstworzenie" (pratiprasāva) gun pustych (śunya) dla puruszy. Zatem dla puruszy, bytu podmiotowego, guny, czyli cała rzeczywistość przedmiotowa i jako właściwa natura przedmiotu „widzenia" jest pusta, nie istnieje [rzeczywiście]. Przypomina to doktrynę zwaną, siunjawada buddyzmu mahajanistycznego.

W Js. 4.32 podano, że [przed osiągnięciem kajwalji] gdy świadomość jest wolna od wszelkich zasłon i zanieczyszczeń, zakończone jest następstwo (bieg, krama) przemian (pariṇāma) gun, mających cel (służenie) zakończony (kṛtārtha). W analizowanej Js. 2.22 należałoby przeto „kṛtārtha" jako złożenie dzierżawcze odnieść nie do „widza" („puruszy"), lecz do „przedmiotu widzenia", jak na to wyraźnie wskazuje użycie tego terminu w Js. 4.32[99]. W tym nowym ujęciu Js. 2.22 brzmiałaby:

„[Przedmiot «widzenia»], mający odpowiednio [w stosunku do «widza» czystego z Js. 2.20] cel (służenie) zakończony, chociaż nie istnieje (zanikł, naṣṭa), to jednak istnieje (nie zanikł, anaṣṭa), ponieważ ma wspólność (wspólną podstawę) z innym niż on".

Tym innym niż przedmiot „widzenia” jest „widz” zjawiskowy, czyli Iśwara, inaczej jeszcze określany jako siła (moc, śakti) istotnego podmiotu, „widzenia” (dṛśi lub dṛś)[100] lub istoty podmiotu świadomości (citi)[101], którą jest purusza. Gdy ta siła istotnego podmiotu pozostaje w swojej właściwej naturze (w istocie, svarūpa), to ma miejsce kajwalja (jedyność), jest tylko purusza, dla którego guny są puste (śūnya), nie istnieją[102].

Refleksje, wnioski

Gdy owa siła nie jest ugruntowana w swojej istocie, to istnieją guny i w najsubtelniejszej z nich gunie sattwie, która jest „czystą przejrzystością”, odbity jest purusza i to odbicie jest ową siłą, jest „widzem” aktualnym, jest Iśwarą. To ujawnianie puruszy, siebie samej i pozostałych gun jest siłą instrumentu „widzenia” (darśana-śakti)[103], czyli samej sattwy. Tym, co jest ujawnione, jest „z jednej strony” sama sattwa oraz pozostałe guny i to wszystko jest przedmiotem „widzenia” dla ujawnionego „z drugiej strony” puruszy i to jego samo zjawisko jest aktualnym „widzem”. W ten sposób „powstaje” świadomość (citta). W tej najczystszej świadomości jest akt zwany „widzeniem”(darśana) poznaniem rozróżniającym (viveka-khyāti) i wtedy się mówi, że guny, czyli przedmiot „widzenia”, służą do uwalniania (apavarga), mianowicie siły istotnego podmiotu od „patrzenia”, od bycia „widzem” tego przedmiotu „widzenia”.

„Poniżej” tego stanu świadomości jest stan niewiedzy (avidyā), charakteryzujący się tym, że jest utożsamienie podmiotu „widzącego” z przedmiotem „widzenia”. Początkiem tej niewiedzy jest fałszywe poznawanie, w którym się wydaje, że gnny są absolutnie trwałe, podczas gdy w najwyższym stanie – w kajwalji (jedyności) – gun nie ma, znikają lub nie istnieją [co na jedno by wychodziło, skoro w przedostatnim stanie dopiero się je w ich istocie poznaje, a w najwyższym stanie ich nie ma]. W stanie niewiedzy wydaje się, że guna sattwa jest już czystym bytem, oraz że jest stanem absolutnej wygody (sukha), a także że jest absolutnym „ja”, podczas gdy naprawdę tylko samemu puruszy można to przypisać[104].

Wstanie „widzenia”, czyli poznania rozróżniającego – ponieważ świadomość jest zabarwiona, puruszą – jest już „przeczucie” tego jeszcze wyższego stanu, w którym się jest jedynie (kevalam) puruszą. W wyniku niewiedzy (avidyā) utożsamia się siłę instrumentu „widzenia” z siłą istotnego podmiotu „widzenia”[105], czyli nie rozróżnia się pratjaj (nachodzenia w zjawiskowej sferze świadomości), czyli odbicia, sattwy i puruszy[106]. W tym stanie, mówi się, że guny, czyli przedmiot „widzenia”, służą do doznania (bhoga), ale doznającym już nie jest tu prawdziwy „widz” zjawiskowy jako czyste odbicie puruszy, lecz jest

nim sfera świadomości zwana asmitā (stan „jestem”, świadomość „jestem”), jak gdyby w tym stanie czysta świadomość uzurpowała sobie, że jest podmiotem, że jest „ja”.

W tym stanie przedmiotem ujmowania nie są już same guny, lecz elementy subtelne[107].

Dopiero „poniżej” tego stanu zaczyna się pragnienie (rāga) i karman z odpowiednimi skutkami. Występują poniżej tego stanu liczne manasy (umysły, dusze), czyli liczne citty (świadomości), wytworzone przez asmitę i przez nią „pobudzane”, to znaczy, że od niej zapożyczają światło (jyotis)[108] poczucia „ja”. Z subtelnych elementów pochodzą elementy grube[109], podstawa (zasady) licznych rzeczy tzw. fizycznych, gdyż przy jeszcze niższym stopniu świadomości indywidualnej, gdy jest ona rozproszona, wydają się one, jak gdyby były zewnętrzne (bāhya), ponieważ świadomość „związała się” lub nawet utożsamiła z jedną z tych „rzeczy”, nazywaną „moim ciałem”.

Oczywiście na podstawie tekstu „Jogasutr” nie można odpowiedzieć na pytanie, jak powstał świat. Autor tymi sprawami się nie zajmuje, nie tylko dlatego, że chodzi mu tutaj głównie o stronę praktyczną i cel praktyczny, ale też może dlatego, że przyczynowe zagadnienie powstania świata, tak charakterystyczne dla maksymalistycznej filozofii europejskiej, uważa za problem niższej sfery świadomości człowieka, tzw. manasu (umysłu), podczas gdy on pragnie dać drogę do zaspokojenia istotniejszych tęsknot, tkwiących głębiej w naszej naturze.

W sferze czysto filozoficznej, według naszego rozumienia, przedstawia nam, jak wygląda rzeczywistość na poszczególnych stopniach świadomości, jak wygląda poznanie oraz jaka jest natura instrumentu świadomienia. O stanie najwyższym, ponad świadomością niewiele może lub nie chce mówić, ażeby tej najwyższej rzeczywistości nie ograniczyć, nie „spłycić”. Punktem wyjściowym w jego filozofii jest poczucie „ja”, podmiot, tak jak dla innych systemów bywa .doświadczenie zewnętrzne, to, co fizyczne, lub doświadczenie wewnętrzne, akty lub treści świadomościowe. Chociaż w swojej filozofii daje prymat temu, co świadomościowe, nad fizycznym, jednak aż do najwyższego stopnia świadomości istotny przedmiot jest transcendentny, a ostatecznie sam podmiot jest poza tym przedmiotem i wszelką formą, świadomości.

Nie mamy podstawy do przyjmowania, że purusza jest jakąś świadomością sama. w sobie lub samoświadomością, jak to jest w klasycznej sankhji i w wedancie Siankary. Nie należy też rozumieć, że kajwalja jako stan bez

świadomości byłaby niczym stan kamienia. Jeśli w „Jogasutrach" najwyższy stan świadomy ma cechę wszechpoznania i władzy nad całym światem tkwiącym w świadomości, to przez wyższy stan, bez świadomości, autor sugeruje nam coś jeszcze doskonalszego, coś zupełnie nowego.

Nie można też przyjąć dualizmu sankhji, skoro guny istnieją i nie istnieją, a więc nie są absolutnie realne.

Nie można przyjąć, że przyczyną gun jest siła (śakti) puruszy, gdyż nie jest to siła jako akt puruszy. Podstawą jej, wydaje się, jest świadomość, która się zabarwia, odbija puruszę i to odbicie nazywa się siłą puruszy. Zatem najpierw muszą być guny, żeby zaistniało odbicie puruszy jako „widz" zjawiskowy, czyli siła puruszy. Sam purusza jest tu bierny, „czynna" jest świadomość; ona sama odbija w sobie puruszę. Mówi się tu o sile, że jest „patrząca". Siłą puruszy jest tylko w tym sensie, że jest odbiciem puruszy. Z jednej strony guny, a właściwie guna sattwa, warunkują istnienie „widza" zjawiskowego, z drugiej strony „widz" zjawiskowy jest warunkiem istnienia gun, gdyż ich istota (ātman) służy dla niego, służy jemu; puruszy bowiem guny nie służą, dla niego gun nie ma.

Wspomniano już, że „poniżej" asmity jest pragnienie (rāga, āśis) jako dalszy skutek niewiedzy. Według Js. 4.10 to pragnienie jest trwałe, wieczne. Zatem wieczna jest też asmita, a tym bardziej guny i „widz" zjawiskowy. Guny i „widz" zjawiskowy są wiecznie współistniejące. Ale jest to wieczność jakiejś względnej rzeczywistości. Z punktu najwyższego stanu – kajwalji – nie istnieje „widz" zjawiskowy, nie istnieją guny, istnieje tylko purusza. Wygląda na to, że purusza jest swoistym absolutem. Jest on ostateczną rzeczywistością, jest istotą, jest bytem, jest substancją i wydaje się, że autor „Jogasutr" zgodziłby się z określeniem, że jest bezwzględną „całością".

Ale z drugiej strony purusza nie jest przyczyną rzeczywistości względnej, jest z nią absolutnie nie zmieszany. Ale przecież „widz" zjawiskowy ma coś z jego natury, gdyż jest jego odbiciem. Guny z kolei istnieją dla tego „odbicia". Jest przeto jakiś związek puruszy ze względną rzeczywistością.

Trudno w tej chwili dokonać dokładniejszej syntezy ontologii „Jogasutr"; można by się o to pokusić dopiero po rozwiązaniu jeszcze kilku problemów. Dlatego zaznaczyłem w podtytule tej pracy, że jest to tylko „próba nowej interpretacji".

---

[1] Rzeczownik „joga” pochodzi od pierwiastka czasownikowego yuj, znaczącego:
a) nakładać jarzmo, ujarzmiać, okiełznać;
b) zaprzęgać, [przy]wiązać, [po]łączyć.
Por. łac. „jungere”, ang. „yoke”, niem. „Joch”, staropolskie i rosyjskie „igo” (jarzmo.)

[2] Jogę jako stan opisuje już „Kaṭhopaniṣad”, 6.10 i 11.

[3] Samādhi – „skupienie”, „zatopienie” – w znaczeniu „jogi” przyjmuje Vyāsa [Jbh. 1.2], a Vācaspati [„Tattva-vaiśāradī” 1.1], idąc za Paninim [„Dhātu-pāṭha”, 4.68] uzasadnia jego interpretację, że w tym wypadku yoga jest derywatem od yuj w znaczeniu samādhi (yuja samādhau). Termin „samadhi” jest charakterystyczny dla systemów jogi i wedanty, kaivalya – „jedyność” – dla jogi i sankhji, mokṣa – „wyzwolenie” – dla wedanty, njaji i wajsiesziki, a także dla mimansy, nirvāṇa – „wygaszenie” – dla buddyzmu. Moksza i kajwalja odpowiada tylko najwyższemu stanowi jogi w danym systemie, podobnie nirwana, ale tylko w hinajanie, natomiast w mahajanie jest ustopniowana.

[4] „Jogin” – stosowany windologii (temat rzeczownikowy), w Indiach powszechnie się mówi yogi (nom. sing.), w Polsce pokutuje błędna forma „jog”.

[5] Sādhana – osiągnięcie, urzeczywistnienie, dążenie, droga dojścia, ścieżka jogi. W „Jogasutrach.” wyższą formą tej praktyki jest tzw. abhyāsa. Tamże jest podana również kriyā-yoga, co zazwyczaj tłumaczy się „joga [w sensie praktyki] czynu lub obowiązku moralnego czy religijnego”. Wydaje mi się, jednak, że konsekwentniej byłoby tłumaczyć ze względu na definicję „jogi” w Js. 1.2 oraz znaczenie terminu kriyā w Js. 2.18 przez „ujarzmianie zmienności lub aktywności (ruchu, wibracji)” [w świadomości].

[6] Są jeszcze inne odrębne systemy jogiczne [jak np. haṭha-yoga, która ma swoje klasyczne traktaty], ale nie ocenia się ich jako systemy filozoficzne. W ich nazwach wyraz „joga” jest tylko jednym z członów złożenia, z reguły – drugim.

[7] Tych sześć systemów wymienia się zazwyczaj parami ze względu na związek historyczny lub treściowy odpowiednich par. Są to:
1) sankhja (sāṁkhya) i 2) joga (yoga),
3) njaja (nyāya) i 4) wajsieszika (vaiśeṣika),
5) mimansa (mīmāmsa) i 6) wedanta (vedānta).
Określa się je mianem „bramińskich”, gdyż braminizm [obecnie raczej: hinduizm] uznał zawarte w nich poglądy za ortodoksyjne. Systemy te bowiem przyjmują

Wedy za jedno ze źródeł poznania, chociaż nie wszystkie w formie dostatecznie wyraźnej, a jeśli, to – z wyjątkiem bodajże mimansy – zdaje się, że za trzeciorzędne źródło poznania (po poznaniu bezpośrednim i wyrozumowanym).

[8] Darśana znaczy „widzenie” w sensie poznania intuicyjnego, bezpośredniego, „poznanie prawdziwe”, „instrument poznania prawdziwego”, stąd później „pogląd” [na świat], „filozofia”, „system filozoficzny”.

[9] Indolodzy najczęściej podają oryginalną nazwę w temacie rzeczownikowym – „Yoga-sūtra”. W Indiach używają najczęściej w nom. pluralis – „Yoga-sūtrāṇi”, nieraz w nom. sing. – „Yoga-sūtram”. W spolszczonej nazwie przyjąłem l. mnogą [rodz. żeńskiego] na wzór innych dawno już spolszczonych nazw, jak Wedy, brahmany itp.

[10] Są jeszcze sutry buddyjskie i dżinijskie, ale tylko nazwę mają wspólną, nie formę. Na przykład sutra buddyjska (w języku palijskim: sutta) jest rodzajem kazania.

[11] Przez „aforyzm” wprawdzie rozumiemy zwięzłe wyrażenie myśli, ale stanowiące samodzielną całość treściową. Poszczególne sutry są natomiast powiązane ze sobą i stanowią ciągłość wykładu. Typowe sutry bardzo często nie są niezależnymi całościami ani pod względem treści, ani pod względem formy.

[12] W niektórych wydaniach są 194 sutry. Już w XI w. n.e. komentator Bhoja odrzucił sutrę 4.16. Również późniejsi komentatorzy [idąc za opinią Vijñānabhikṣu], jak Bhāvāgaṇeśa, Nāgojītbhaṭṭ[a] i inni, uznali tę sutrę za dodaną później. Mógł ją dodać Vyāsa dla polemiki z buddystami szkoły tzw. vijñāna-vādin. Sądzę, że to jednak nie jest pewne, zwłaszcza że można ową sutrę różnie przetłumaczyć lub zinterpretować.

[13] Najprawdopodobniej sam autor nadał tytuł; „Yogānuśāsana” [zwrócił na to uwagę już R. Garbe: „Sāṁkhya und Yoga”, Strassburg 1896, s. 40], co znaczy „Nauka o jodze (ujarzmieniu)” lub może nawet: „Przekazywanie nauki o jodze” [Js. 1.1: atha yogānuśāsanam – wyraz atha jest to „particula incipiens”, stosowana nie tylko na początku dzieła i rozdziału, lecz także niekiedy przed tytułem; np. tytuł słynnego eposu „Ramajana” brzmi w sanskrycie: „Atha rāmāyaṇam”].

[14] Odpowiednią bibliografię pozasanskrycką umieszczam na końcu rozdziału.

[15] Bhoja: „Rāja-mārtāṇḍa” –komentarz do „Jogasutr” z pocz. XI w.

[16] Dotychczas podawano datę: ok. 150 r. p.n.e.; ostatnio podważa się tę datę i tak np. L. Renou i J. Filliozat w „L'Inde classique" (Paris 1953, vol. II, paragraf 1448) datują Patańdzialego gramatyka na II lub I w. p.n.e.

[17] „Tattva-vaiśāradī", 1.1.

[18] S. Radhakrishnan: op. cit., t, II, s. 292.

[19] E. Frauwallner: op. cit., B. I, s. 408-410.

[20] S. Dasgupta: "Yoga as Philosophy and Religion", London 1924, s. 9.

[21] A. B. Keith: „The Sāṁkhya System", wyd. cyt.

[22] Znamy „Sankhjasutry" przypisywane przez tradycje Kapili, ale specjaliści utrzymują, żepochodzą, one z XV w. n.e. Być może, że Kapila faktycznie ongiś napisał „Sankhjasutry", ale – rzecz w Indiach niezbyt dziwna – nie zachowały się do dnia dzisiejszego.

[23] S. Dasgupta: op. cit., vol. I, s. 221.

[24] Ibidem, s. 214.

[25] Ibidem, s. 219.

[26] Dasgupta nazywa je kategoriami, ibidem, s. 217.

[27] Ibidem, s. 217.

[28] R. Garbe: op. cit., s. 7

[29] S. K. Belvalkar: „Māṭhara-vṛtti", Poona 1923, s. 168.

[30] H. v. Glasenapp: op. cit., s. 204.

[31] S. Dasgupta: op. cit., s. 1-2.

[32] J. W. Hauer: „Das IV. Buch des Yoga-sūtra", wyd. cyt., s. 131.

[33] „Myślą indyjską" nazywam tutaj zarówno właściwą filozofię indyjską, usystematyzowaną, jak i literaturę filozoficzną sprzed okresu systemów

filozoficznych oraz wszelkie poglądy filozoficzne rozsiane po różnych dziełach z różnych, okresów historycznych.
Przez „myśl ogólnoindyjską” rozumiem te poglądy, które są wspólne dla większości systemów filozoficznych Indii lub które szczególny wpływ wywarły i jeszcze wywierają na umysłowość indyjską. Dla historyka filozofii jest ważną rzeczą zdanie sobie sprawy z całego kontekstu myślowego, w jakim badany system lub problem występuje, mimo przyjęcia niezależnej metody badania problemu na podstawie analizy wewnętrznej tekstu.

[34] „Wyraz „Weda” stosuję dla uproszczenia zgodnie zprzyjętą tradycją na oznaczenie sumaryczne:
1) podstawowych zbiorów Wed (Veda-saṁhitā),
2) brahman – komentarzy do tych pierwszych,
3) aranjak -– tekstów „leśnych” oraz
4) upaniszad. [Chodzi mi tutaj bowiem tylko o zaznaczenie zagadnienia – ażeby nie odbiegać od głównego problemu – natomiast przy szczegółowym rozwinięciu zagadnienia trzeba teksty Wed zróżnicować, np. osobno traktować Rygwedę, osobno upaniszady.]

[35] Chodzi tutaj o stosunek kierunków filozoficznych do Wed, natomiast na same Wedy w ich rozwoju mogły – i to stopniowo przez długie wieki – wpływać pewne elementy filozoficzne starszych od nich kultur tubylców niearyjskich. Kto wie, czy nawet joga bezpośrednio stamtąd nie pochodzi, podobnie jak niektórzy przypuszczają o upaniszadach. Nie ma jednak na to wystarczających dowodów, badania w tym kierunku trwają.

[36] Nazwa jest złożona z kriyā (czyn) i vādin (mówiący o, głoszący lub uznający doktrynę) – przymiotnik od vāda (mówienie, doktryna).

[37] Js. 4.2.

[38] Taki pogląd głosi advaita (nie-dwójnia, skrajny monizm) Siankary.

[39] Nawet nazwa filozofii w Indiach „darsiana” znaczy „widzenie” w sensie ponadzmysłowej naoczności.

[40] Termin pochodzi od asti (jest, istnieje). System filozoficzny zwany āstika jest to taki system, który uznaje, żeto, o czym mówią Wedy, jest, istnieje; inaczej: to, co podają Wedy, jest zgodne z rzeczywistością, nie jest fikcją, wymysłem.

[41] Js. 2.44.

[42] Js. 3.32; „si” wymawia się tutaj jak w wyrazach.: sinus, sinologia.

[43] Js. 1.19.

[44] Seśvra – z Iśwarą, teistyczny [sa – z, razem, z + Īśvara].

[45] Nir-īśvara – [dosł.] bez Iśwary, czyli ateistyczny.

[46] Sat – istniejący, kārya – skutek, vādin – głoszący doktrynę.

[47] Metodą naukowo-historyczną nie można bowiem wykazać, czy sąto założenia rozumowe, czy też stwierdzenia na podstawie subiektywnego doznania lub też oparte na doświadczeniu prawdziwym w sensie bytowo-rzeczywistym lub obiektywno-rzeczywistym.

[48] Js. 1.30.

[49] Według Jbh. 1.31 jest to zakłócenie w dyspozycyjnej sferze świadomości z powodu przeszkody w zaspokojeniu pragnień. [Nowoczesna frustracja!]

[50] Js. 1.31.

[51] Js. 1.41.

[52] W tych ostatnich trzech zdaniach jestem w zgodzie z Jbh. 4.23, gdzie wnikliwej objaśnia się zagadnienie Js. 1.41 niż w Jbh. 1.41.

[53] Js. 1.42. Termin „witarka” oznacza tutaj akt świadomościowy jako myśl sąd, który stanowią pojęcia ogólne. Chociaż się „nowy” przedmiot zjawił w świadomości, działa jeszcze sugestia pamięci poprzednio poznanego przedmiotu i próba dostosowania tego „starego” przeżycia do „nowego”. W zwykłym stanie świadomości to, co pojmujemy jako rzeczy, jest tylko mieszanką przedmiotowo-pojęciową (przedmiotu i pojęcia).

[54] Każde zjawisko świadomościowe jest zapamiętywane w sferze dyspozycyjnej świadomości, w sferze nieświadomej lub, powiedzmy, podświadomej [w stosunku do aktualnej świadomości zjawiskowej]. Ten twór dyspozycyjny, podświadomy to sanskara. Sanskara z kolei prze do ujawnienia się w zjawiskowej sferze świadomości, fenomenalizuje się jako przypomnienie. Sanskary stanowią zatem, cały ,,magazyn” pamięciowy.

[55] Js. 1.45.

[56] Można by termin „wisiesza” rozumieć jako „twór wtórny” w przeciwieństwie do „tworu niewtórnego” (awisiesza), z którego [wg Jbh. 2.19] pochodzi. Ostatnio najbardziej przekonuje mnie interpretacja: „twór ostateczny” (bez reszty – vi + śeṣa), do czego mnie natchnął artykuł E. Słuszkiewicza [„Filozofia w starożytnych Indiach”, „Studia Filozoficzne”, nr 6, 1970], w którym autor wyjaśnia etymologię wajsieszziki [s. 6], co by się też zgadzało z wypowiedzią w Jbh. 2.19: „Ponieważ nie ma dalszych pierwiastków rzeczywistości poza wisieszami, to w wisieszach nie zachodzi przemiana w inne (dalsze) pierwiastki rzeczywistości”.

[57] W samych „.Jogasutrach” nie są wyliczone te pierwiastki rzeczywistości, które należą do tzw. wisiesz, ale są znane z innych systemów [jak np. sankhja i wedanta] oraz z filozofii przedklasycznej, a także z komentarzy do „Jogasutr”. Zalicza się do nich:
1) pięć grubych elementów (mahā- lub sthūla-bhūta), czyli żywiołów: przestrzeń, powietrze (wiatr), ogień, woda i ziemia. Są one wysublimowanymi ekwiwalentami magicznymi (mistycznymi) i zarazem właściwą naturą różnych znanych ze zwykłego doświadczenia stanów materii.
2) Następnie wisieszami są tzw. indrije (indriya), czyli narządy świadomościowe: pięć narządów świadomościowych, poznania [wysublimowane ekwiwalenty magiczne pięciu zmysłów, które nie są fizyczne, lecz psychiczne]: narząd słyszenia („ucho”), narząd czucia („skóra”), narząd widzenia („oko”), narząd smaku („język”), narząd węchu („nos”); pięć narządów świadomościowych działania [wysublimowane ekwiwalenty magiczne pewnych organów czy funkcji cielesnych]: narząd mowy, czyli narząd porozumiewania się co do tego, co jest ogólne w rzeczach („mowa”), narząd przekształcania przedmiotów („ręka”), narząd poruszania się, czyli zmieniania miejsca, czyli przemieszczania się w stosunku do przedmiotów („noga”), „narząd rozrodczy”, czyli rozmnażania przedmiotów, narząd wydalania [czegoś z „siebie”] („odbyt”).
3) Ostatnią i najwyższą tattwą, należącą do tzw. wisiesz, jest manas (umysł), nazywany też jedenastym narządem (indriya). Jest to narząd pojmowania przy pomocy pojęć ogólnych. Wydaje się, że manas jest tym, co się różnicuje na liczne i o zróżnicowanym procesie dusze, indywidualne praktycznie świadomości; zresztą „manas” znaczy również „dusza”.

[58] Można by też termin „awisiesza” rozumieć: „twory nie-ostateczne” (nie bez reszty – a + vi + śeṣa),czyli „twory pośrednie”. Nie są one też bezpośrednio wyliczone w „Jogasutrach”, Należy do nich według innych tekstów pięć elementów subtelnych (sūkṣma-bhūta), zwanych również tanmatrami. Według komentatorów są one dane w doświadczeniu dopiero bogom i joginom [którzy

osiągnęli odpowiedni stopień poznania]. Określa się je mianem divya (boskie, niebiańskie, cudowne). Są to: „dźwięk”, „czucie”, „barwa”, „smak” i „woń”. O doświadczaniu ich mówi Js. 3.36 oraz 3.41.

Wreszcie awisiesza jest według komentatorów również tzw. asmitā (stan czy sfera świadomości „jestem”), o czym jeszcze będzie mowa w następnym rozdziale. Zapewne się już tu zaczyna powszechna świadomość, która jest przyczyną licznych indywidualnych świadomości. Mówi o tym Js. 4.4: nirmāṇa-cittāny asmitāmātrāt – „świadomości wytworzone («wymierzone», nirmāṇa) pochodzą z samej tylko świadomości «jestem» (asmitā)”. Następnie Js. 4.5 mówi: pravṛtti-bhede prayojakaṁ cittam ekam anekeṣām – „skoro jest różnorodność (mnogość, bheda) przejawu (procesów psychicznych, pravṛtti), to jedna świadomość (eka-citta) pobudza liczne [świadomości]”.

[59] Por. Js. 4.24.

[60] Js. 1.47.

[61] Js. 4.23.

[62] Js. 1.46; sabīja – sa (z,razem z) + bīja, (zalążek, podstawa).

[63] Abstractun od bhū (być).

[64] Js. 1.48.

[65] Zob.: Js. 1.8.

[66] Etymologicznie „guna” znaczy „nić”, „pasmo”, „sznur”, następnie w medycynie starożytnej – „ścięgno”, w muzyce – „struna”. W filozofii znaczy „cecha”, „atrybut” lub też [nawet zgodnie z etymologią] „część składowa” (składnik, komponent) rzeczywistości.

[67] „Sattwa” jest abstractum od „sat” (istniejący, dobry, prawdziwy). Dosłownie znaczyłaby „istnienie”, „prawdziwość”. Jest istotą wszystkiego, co psychiczne, jest substratem czystej świadomości. „Tamas” dosłownie znaczy „ciemność”: Jest przeciwieństwem sattwy. „Radzias” pochodzi od czasownika „rańdź” (zabarwiać się, czerwienić się, ulegać emocjom). Radzias jest guną pośrednią pomiędzy sattwa i tamasem. Te trzy nazwy nie są przetłumaczalne i u różnych, autorów mają różne odcienie znaczeniowe.

[68] W dalszym ciągu pracy będę używał terminu „byt podmiotowy” w sensie istoty podmiotu, dla oznaczenia podmiotu transcendentnego w stosunku do świadomości (citta) i w stosunku do gun. Wszystko inne, a więc same guny i to, co jest złożone z gun, określam mianem „rzeczywistości przedmiotowej”. „Podmiotowy” i „przedmiotowy” nie jest tożsame tu ze znaczeniem „subiektywny” i „obiektywny”. Na przykład w języku angielskim trzeba by to oddać terminalni: „subject-being” i „object-reality”.

[69] Termin -ātmaka złożony z ātman [co m. in. znaczy: „istota”, „właściwa natura”; synonim do svarūpa] oraz sufiksu -ka, który tworzy raczej imiesłów przymiotnikowy czynny, a nie bierny. Znaczy raczej: tworzący [lub składający się na] właściwą, naturę, a nie: utworzony, złożony z… [zob.: P. Hartmann: „Nominale Ausdrucksformen in Wissenschaftlichen Sanskrit”, Heidelberg 1955, s. 37).

[70] Por.: Js. 2.6 [oraz ewentualnie Js. 3.35 i 2.23].

[71] Por.: Js. 4.33.

[72] Por.: Js. 3.15.

[73] Według Sk. grube i subtelne elementy są tamasowe (z przewagą tamasu), manas (umysł) i indrije (narządy psychiczne) są sattwiczne (z przewagą sattwy), różne energie (prāṇa) są radziasowe (z przewagą radziasu). Sattwa jest „jasna” i „lekka”, tamas jest „przysłaniający” i „ciężki”. Tamże, według upaniszad oraz Bhagawadgity, radzias jest „zmienny” („ruchliwy”) i pobudzający: jest on warunkiem pragnienia i cierpienia, natomiast sattwa – spokoju, przyjemności, a tamas – otępienia.

[74] Por.: Js. 4.2, 3. Łatwo się o tym przekonać z kontekstu. Tak też interpretują [i w tym wypadku słusznie] komentatorzy.

[75] Por.: Js. 1.20, gdzie jest mowa o tzw. bezcielesnych i rozpuszczonych wprakrti, znastępującymi sutrami: 3.43, która mówi o „wielkiej” bezcielesneści (mahā-videha), oraz 3.44, mówiąca o następnym, wyższym osiągnięciu, a mianowicie pokonaniu lub opanowaniu elementów (bhūta-jaya), ale z kontekstu następnych sutr (3.45, 46) wynikałoby, że chodzi tu tylko o elementy grube.

[76] Dopiero w Js. 3.46, 47, gdzie się mówi o opanowaniu czy pokonaniu pradhany, chodzi o elementy subtelne, czyli ewentualnie też prakrti w liczbie mnogiej.

[77] Js. 1.16; 4.34.

[78] Js. 3.34, 49, 55.

[79] Zob.: nin. tom, s. 63 oraz Js. 3.35.

[80] Zob.: nin. tom, s. 53 i n.

[81] „Pratjaja” [od i (iść) + prati (ku)] oznacza nachodzenie na świadomość odbicia czy to „przedmiotowych” rzeczy czy też samego podmiotu. Pratjaja jest zjawiskiem buddhi (intuicyjnej świadomości), jest istotnym, elementem biernego oglądu. Wszyscy jednak tłumaczą w Js. 2.20: „Widz […] patrzy na pratjaje”.

[82] Js. 1.18.

[83] Js. 4.18.

[84] Js. 3.49.

[85] Js. 3.54.

[86] Ibidem.

[87] Mādhava: „Sūta-saṁhitātātparya-dīpikā”, „Yajñavaibhava-khaṇḍa” 8. „Adhyāyā”, XIV w. [Dzieło to jest mniej znane, natomiast słynny jest podręcznik historii filozofii indyjskiej tegoż autora pt. „Sarva-darśana-saṁgraha”].

[88] Zob.: nin. tom, s. 39–40.

[89] Zob.: nin. tom, s. 45.

[90] Por.: nin. tom, s. 66.

[91] Js. 3.49.

[92] Js. 1.51, 3.50, 55; 4.34 i in.

[93] Por. np.: „Bhagawadgita”, 6.5.

[94] Por.: Js. 4.34.

[95] O. Böhtlingk und E. Roth: „Sanskrit-Wörterbuch", Petersburg 1871, etad aṇḍaṁ viśeṣākhyam [„Bhāgavata-purāṇā" 3.26.52].

[96] Ibidem; = virāj [2.1.24 i 2.28].

[97] Sk. 37 czasownik „śiṣ" + praeverbium „vi", od którego pochodzi „viśeṣa", występuje w znaczeniu „rozróżniać" [subtelną, odmienność puruszy od pradhany]:

….sarvaṁ pratyupabhogaṁ yasmāt puruṣasya sādhayati buddhiḥ saiva ca viśinaṣti punaḥ pradhāna-puruṣāntaraṁ sūkṣam – „buddlii (intuicyjna świadomość) przygotowuje wszystko, co jest doznaniem dla puruszy i ta sama [buddhi] rozróżnia z kolei subtelną odmienność puruszy od pradhany".

[98] „Dhātu-pāṭha", 4. 85: naś[a] adarśane.

[99] Również Jbh. 2.22 odnosi kṛtārtha do dṛśya (przedmiotu „widzenia"): kṛtārtham ekaṁ puruṣaṁ prati dṛśyaṁ naṣṭam api […] kuśalaṁ puruṣaṁ prati nāśaṁ prāptam apy akuśalān puruṣān prati na kṛtārtham iti […]

[100] Por.: Js. 2.6.

[101] Por.: Js. 4.34.

[102] Ibidem.

[103] Js. 2.6.

[104] Por.: Js. 2.5.

[105] Por.: Js. 2.6.

[106] Js. 3.35.

[107] Zob.: nin. tom, s. 54.

[108] Por.: Js. 1.36.

[109] Zob.: nin. tom, s. 53-54.

Dodaj komentarz

Podpis *

E-mail *

Strona internetowa

Opublikuj komentarz